نقد الفكر السلفي

د. محمد السيد إسماعيل

الكتاب: نقد الفكر السلفي

الكاتب: د. مُحَمَّد السيد إسماعيل

الطبعة: ٢٠٢٣



الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة - جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

إسماعيل ، مُحَمَّد السيد

نقد الفكر السلفي / د. مُحَمَّد السيد إسماعيل

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٦١ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ١ – ٦٨١ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٥١٦٤ / ٢٠٢٣

نقد الفكر السلفي



مقدمة

لايمكن الحديث عن السلفية بوصفها تيارا دينيا – أو سياسيًا – واحدًا، فالحق أن هناك العديد من " السلفيات " التي تتباين رؤاها الدينية ومواقفها السياسية ، بدءًا بالتيارات التي تحرم – قطعيًا – الخروج على الحاكم و" إن أخذ مالك وضرب ظهرك " وانتهاءًا بالسلفية القتالية – ولا أقول الجهادية – التي تبيح الخروج على على الحاكم ومواجهته بالسلاح إذا لم يطبق ما أنزله الله ،وتراه طاغوتًا يحكم بهواه رافضًا حكم الله الذي لاحكم إلا له .

وعلى الرغم من الموقف المبدئي الذي يكاد تجمع عليه أغلبية التيارات السلفية وهو رفض المشاركة السياسية، باعتبار الديمقراطية نظامًا علمانيًا مستعارًا من الغرب الكافر ، أقول على الرغم من ذلك فقد عدلت السلفية من موقفها هذا بعد أحداث ثورة ٢٥يناير، التي رأت فيها فرصة للوصول للسلطة وتبديل هوية المجتمع .

من هنا كان لزاما على القوى العلمانية– الساعية إلى إقامة دولة مدنية حديثة تعتمد على الديمقراطية وحقوق المواطنة – أن تواجه هذا الفكر السلفي الرافض والمعادي لكل قيم الدولة الحديثة .

ويرجع هذا الرفض السلفي لقيم الاستنارة إلى الفهم السطحي لظاهر النص ورفض التأويل على اعتبار أن تفسير النصوص الدينية قد اكتمل فى القرون الثلاثة الأولى وما علينا سوى الاتباع لا الإبداع لأن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار .

من هذه الزاوية يرفض السلفيون " النصوصيون " تأويلات المعتزلة القائمة على تحكيم العقل وتأويلات الصوفية بتجلياتها الروحية باعتبار كل ذلك خروجًا على نقاء الشرع .

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول يحمل الأول عنوان " في الفكر السلفي " تناولت فيه تناقضات مفهوم السلفية وتباين مواقفها السياسية ، ومفهوم الحاكمية ، ومعادات السلفية للديمقراطية ورؤيتها للمرأة وتحريمها لمبادىء المواطنة وسيطرة عقلية التكفير عليها .

ويحمل الفصل الثاني عنوان "الوجوه والمرايا " ويشمل الحديث عن سيد قطب ورحلته من الشعر الرومانسي إلى التنظير للحاكمية ورؤية مُحَمَّد حافظ دياب لخطابه الفكري ، ومقاربة الفكر الداعشي ، ثم العرض لثلاثة كتب مهمة هي " صوت الإمام " للدكتور أحمد زايد و" دولة الإمام " لرباب كمال و" أديان مجهولة ..." لرضوى الأسود .

وفي الفصل الثالث الذي يحمل عنوان " نحو ثقافة بديلة " تناولت العديد من القضايا مثل : سؤال النهضة – أهمية الحداثة – الإسلام دين لادولة – تجديد الرؤية الدينية – التجديد فريضة إسلامية – الحرملك – ضرورة المواطنة.. وغيرها من القضايا .

مُحَمَّد السيد اسماعيل

الفصل الأول

في الفكر السلفي

السلفية: تناقضات المفهوم والمواقف

لا يمكن الحديث عن السلفية بوصفها خطابًا فكريًّا واحدًا، فهي – في الحقيقة – مجموعة من الخطابات والمفاهيم المتناقضة، ناهيك عن تناقضاتها السياسية، حيث تحرم إحداها معارضة الحاكم إطلاقًا، أو حتى نصحه جهارًا على الملأ، بينما تبيح اتجاهات أخرى معارضته، والخروج عليه، ومواجهته بالسلاح، باعتباره "طاغوتًا" يحكم بغير ما أنزل الله. وبعضها يحرم المشاركة السياسية، لقناعته بأن الديمقراطية نظام " كفري"، مأخوذ من الغرب "العلماني" "الإلحادي"، ولأنها – أي الديمقراطية – تعطي الإنسان الحق في التشريع لنفسه، في حين أن التشريع حق مطلق لله، حيث "لا حكم إلا له"، ويمكن تفسير هذه التناقضات على أساس أن "السلفية" يغلب عليها طابع الحركات الدعوية الخدمية، وتفتقر إلى آليات الخطاب الفكري، لكنها – للحق – تنطلق جميعها من مفهوم واحد، وهو ضرورة العودة إلى فترة السلف الصالح، التى تبدأ بحكم الرسول والصحابة والتابعين وتابعي التابعين إلى نهاية القرن الثالث الهجري، تصديقًا لقول الرسول: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم".

وبناءً على هذا التصور، فإنهم يرفضون كافة الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة والمتصوفة، ويرون أنفسهم وحدهم "الفرقة الناجية"، التي تمثل "نقاء الفهم والتطبيق للمرجعية الدينية والفكرية قبل ظهور الخلاف والمذاهب والتصورات التي وفدت على الحياة الفكرية الإسلامية". على اعتبار أن "الفهم الصحيح يكون عبر تطبيق القرآن والسنة النبوية، بفهم الصحابة والسلف الصالح، والابتعاد عن التأويلات الفلسفية والفكرية، خاصة أن المسلم ليس في حاجة إلى هذه التأويلات والمذاهب الوافدة، فالقرآن والسنة – كما يقول ابن تيمية – لم يتركا شيئًا من أمور المسلمين إلا وتناولاه، " كما أن الإنتاج الفكري الديني "تم" في القرون الثلاثة الأولى، وعلينا " الاتباع" لا " الإبداع"، ومن يبتدع أمرًا فهو مضلل أو كافر، فالإبداع – عندهم – بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، ورغم دعوة البعض إلى ضرورة الاجتهاد في بعض المسائل، حيث إن هناك من يرى أن كلمة السلف يدخل فيها " كل مجتهد من علماء الإسلام في أي عصر من العصور، حتى ولو لم يكن من الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين"، (عمر فروخ نقلًا عن "السلفيون والسياسة" د.حافظ دياب"، وهو ما يتسق مع قول ابن القيم إن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا "يجتهدون في المسائل، ويقيسون بعض الأمور على بعض، أو يعتبرون النظير بنظيره" (السابق)، أقول رغم هذا فإن كراهية الاجتهاد تمثل "متن" الدعوات السلفية كلها.

السلفية النصوصية:

المقصود بالسلفية النصوصية تلك التي تعتمد على ظاهر "النص"، وتنفر من التأويل والتفسير المجازي، وإعمال العقل، وترجع هذه السلفية إلى القرن الثالث الهجري، ممثلة في مدرسة أهل الحديث والأثر، تحت لواء أحمد بن حنبل، وكان ذلك في مواجهة المعتزلة في العصر العباسي، وقد تعرض ابن حنبل للتعذيب والسجن بسبب هذه الدعوة حتى أفرج عنه "المتوكل"، وانتصر لمنهجه الذي انتشر انتشارًا واسعًا في القرن الرابع الهجري، حيث أصبح المنهج الرسمي للدولة العباسية، في عهد الخليفة القادر بالله، بناء على منشور "العقيدة القادرية"، الذي كتبه الخليفة، وأخذ عليه توقيع العلماء والفقهاء، وأمر بتلاوته في المسجد يوم الجمعة، ورغم تعرض هذه الدعوة للانحسار نسبيًّا فيما بعد، فقد عاودت صعودها – مرة أخرى – على يد ابن تيمية، وكان ذلك بسبب وهن الحضارة الإسلامية، وتعرض العالم الإسلامي لهجمات المغول، وتدمير بغداد، وانتشار الشطحات الفكرية الصوفية وتأويلاتها المثيرة للجدل، وغلق باب الاجتهاد في نهاية القرن السادس الهجري، والاكتفاء بما قدمه العلماء المسلمون في العلوم الدينية.

ومن الواضح أن صعود السلفية كان رد فعل لضعف الحضارة الإسلامية، وتعرضها للانهيار مع سقوط عاصمة الخلافة، كما كانت رد فعل لشيوع الفلسفة اليونانية، وعقلانية اليونان، التي هيمنت على بعض المذاهب الفكرية في فترة ابن حنبل، وهذا ما نلاحظه في صعودها الأخير على يد مُحَمَّد بن عبد الوهاب، الذي عاصر مرحلة التشتت والتشرذم في

المجتمع الإسلامي، ووقوع معظم الأقطار العربية تحت الاستعمار الأوروبي. ويوضح د.مُحَّد عمارة منهج هذه السلفية بقوله: إن النص يعلو في منهاج هذه المدرسة على غيره، "بل ويكاد – يقصد النص – أن ينفرد بالحجية.. فالنص وفتوى الصحابة.. والمختار من فتوى الصحابة عند اختلافهم، والحديث المرسل والضعيف، ثم القياس للضرورة هي الأصول الخمسة التي حددها أحمد بن حنبل أركانًا لمنهج هذه المدرسة، رافضًا بذلك الرأي والقياس والتأويل والذوق والعقل والسببية في الفكر الديني" (" الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية ")، وإذا كان هذا هو منهج مدرسة أهل الحديث في الحجاز، فقد كانت هناك – في مقابلها – مدرسة أهل الرأي في العراق، التي "مالت إلى التقليل من الأثر لصالح التأويل، وإعمال الرأي أمام النص، والتقيد في فهم النص بموجب إعمال العقل، والتعليل وهو ما نجده لدى أبي حنيفة النعمان، الذي اتهم بالخوض في علم الكلام، لأخذه بمنهج الاستنباط واستقصاء علل الكلام، وسمي أتباعه من بعده بأهل الرأي" ("السلفيون والسياسة")، ويعد فقه الشافعي وسطًا بين أهل الحديث وأهل الرأي، أو محاولة للتوفيق بينهما. واللافت – حقًا – للنظر أن هذه التوجهات الثلاثة مازالت فاعلة إلى الآن، ومع ذلك فإن السلفية النصوصية تحديدًا هي ما سوف يعنينا في المقالات اللاحقة؛ لانتشارها الواسع، وهيمنتها على العقل السلفي، وخطورة ماتطرحه من أفكار، مثل: الدعوة إلى عودة الخلافة على حساب النزعة الوطنية، والموقف من المصري غير المسلم، والموقف من المرأة، وموقفها من الديمقراطية، وغيرها من القضايا كما سوف نرى.

الحاكمية: الركيزة الأولى لجماعات الإسلام السياسي:

يعد مفهوم الحاكمية أحد المفاهيم الرئيسية التي انطلقت منها كل جماعات الإسلام السياسي، خاصة الجماعات الراديكالية، التي تبيح قتال الحاكم والمجتمع، بدعوى التكفير والحكم بغير ما أنزل الله، وتقديم حاكمية البشر على حاكمية الله، وبمثل هذه الرؤية غير المتبصرة بحقائق الدين والحياة، سالت دماء غزيرة على مدار التاريخ الإسلامي، منذ موقعة "صفين"، بين علي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان.

يستند دعاة الحاكمية – وهي "إفراد الله وحده في الحكم والتشريع" – على تأويل بعض آيات القرآن تأويلًا خاصًّا، يؤكد مفهومهم، مثل قوله تعالى: "إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ولكن أكثر الناس لا يعلمون"، وقوله تعالى: "والله يحكم ولا معقب لحكمه"، وقوله تعالى: "ولا يشرك في حكمه أحدًا"، وقوله تعالى: "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله"، ورغم تكرار كلمة "الحكم" في هذه الآيات الكريمة، فإنها لا تعني "نظام الحكم"، بل تعنى – طبقًا لكبار المفسرين – "القضاء" بين متخاصمين أو أكثر، وهذا ما كان يعنيه الخوارج أنفسهم، عندما رفعوا شعار "لا حكم إلا لله" في معركة صفين، بعد أن لجأ معاوية – بمشورة عمرو بن العاص – إلى حيلة رفع "المصاحف" على الرماح، بما يعني تحكيم كلام الله بين المتحاربين، بعد أن أوشكت هزيمتهم، وهذا ما أدركه الإمام علي، وحذر منه أصحابه الذين انخدعوا بهذه الحيلة، قائلًا لهم: "هذا كتاب الله بين دفتي المصحف، صامت لا ينطق، ولكن يتكلم به الرجال"، لكن الخوارج – وهذا ما أطلق عليهم فيما بعد – لم يأبهوا بكلامه وأجبروه على

قبول الاحتكام إلى كتاب الله.

موقف غريب آخر:

الغريب أن هؤلاء الخوارج كفّروا عليًّا بعد أن استجاب لمطلبهم، وقبل التحكيم، بل قبل أبي موسى الأشعري الذي فرضوه عليه رغم رفضه له، وبعد كل هذا قالوا بكفره؛ لأنه قبِل بحكومة البشر، وعندما ذكرهم بأنهم كانوا سبب ذلك قالوا: لقد كنا كفارًا، والآن رجعنا إلى إسلامنا، وتبنا إلى الله، وندعوك للإسلام والتوبة؛ حتى نبايعك ونحارب معك، وهكذا ينقلب الموقف إلى نقيضه، بسبب فهمهم غير الصحيح لمعنى الحاكمية.

الحاكمية في العصر الحديث:

أعيد إحياء مفهوم الحاكمية مرة أخرى في العصر الحديث على يد أبي الأعلى المودودي، الذي رأى فيما يفعله الانجليز في الهند عدوانًا على شريعة الإسلام، حيث كانوا يستبدلون بها قوانينهم المدنية ونظامهم التشريعي، فكان رد فعله في مواجهة هذا رفعه لشعار "لا حكم إلا لله"، وحين نضع هذا الشعار في سياقه التاريخي يتأكد لنا بعده الوطني لا الديني، بوصفه أداة لمقاومة المستعمر، والحفاظ على الهوية – خاصة الهوية الإسلامية – المهددة من قبل الإنجليز، لكن النقلة الجوهرية في مفهوم الحاكمية تأتي على يد سيد قطب، حين رفع شعارها في وجه سلطة "وطنية" لا سلطة "مستعمر"، وحين وصف المجتمع كله بأنه يعيش في جاهلية لأنه يرتضي بحاكمية البشر لا حاكمية الله، ورأى في مكتسبات الحضارة الحديثة من سلطات تشريعية وقضائية وتنفيذية معاداة للإسلام.. الأمر الذي دفع

شيخ الأزهر د.أحمد الطيب إلى الرد على هذا المفهوم بقوله: "لا يجب تصديق من يقول إن قول الله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" ينطبق على الحكام، لأنهم يحكمون بالبرلمانيات وبالقوانين المدنية، فهؤلاء فهموا الآية على غير وجهها، لأن الآية تعنى من لم يعتقد بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" ..

ومعنى هذا أن شيخ الأزهر ينقل الآية إلى مجال العقيدة، التي يكفر من يجحدها ويبعدها عن مجال المعاملات – ومنها نظام الحكم – التي هي مجال واسع للاجتهاد البشري حيث إن القوانين التفصيلية المعاصرة –كما يقول أحد الباحثين – لا تتنافى مع الشريعة في مقاصدها الكلية، ولا أحكامها الجزئية، لأنها قامت على جلب المنفعة ودفع المضرة، وقد كان المؤمنون يحكمون الرسول وهو بشر، طبقًا لقوله تعالى: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم"، وكان يجتهد في كثير من الأمور – خاصة الدنيوية – ويطلب الرأى والمشورة، وانتقل هذا الحق إلى السلطة التشريعية في العصر الحديث، الذي منح صلاحية إصدار القوانين لما يستجد من قضايا دون أن يتنافى ذلك مع مقاصد الشريعة.

إن عدم الأخذ بالقوانين الحديثة وغلق باب الاجتهاد والتعامل الحرفي مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يعد إضرارًا بالإسلام، وتجميدًا له، وتبديدًا لصلاحيته لكل زمان ومكان، بفضل الاجتهاد والتأويل المستمرين، وهذا ما أخذه الإمام مُحَمَّد عبده على الحركة الوهابية حين يقول: " إنهم وإن أنكروا كثيرًا من البدع ونحّوا عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه وليس منه، إلا أنهم يرون وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات

إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية أحباء". (نقلا عن "الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية" د.مُحَّد عمارة).

اغتراب الفكر السلفي:

يعيش الفكر السلفي – في الغالب – مغتربًا عن عصره، بدءًا من الثياب التي يرتديها أتباعه، وانتهاءً بالأفكار التي يعتنقونها، بل إن بعض الجماعات السلفية حرمت التعليم داخل المدارس الوطنية، بحجة أخذها بالمناهج الغربية، وحرموا الوظائف، بحجة أن رواتبها تأتي بطرق ربوية، ناهيك – طبعًا – عن رفض التجنيد والالتحاق بجهاز الشرطة، باعتبارهم حراس الطواغيت، ولعلنا قد لاحظنا ما هيمن على المودودي من إحساس بالاغتراب من سيطرة الانجليز على الهند، وإحساسه بالخوف على مصير المسلمين داخل الهند، بعد سيطرة الهندوس على حزب المؤتمر الهندي الذي كان يتبنى مشروع الدولة العلمانية الديمقراطية.

وازداد الأمر تأزمًا – في مصر – بسبب الصراع بين نظام يوليو والإخوان، ودخول بعضهم السجون، ومنهم سيد قطب، وهو ما ساعد على انتشار التيار القطبي داخل الإخوان، ونشأة جماعات أكثر عنفًا وإرهابًا، متأثرة بأفكار قطب حول الحاكمية وغيرها، الذي تأثر بدوره بأفكار المودودي، التي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أي نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله.

ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع.

إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع، الذي جاء به النبي من عند الله، مهما تغيرت الظروف والأحوال. (نقلًا عن: "الحاكمية لله...تنفيذ شريعة السماء" موقع ثقافي)

وهو كلام يفتقر إلى أدنى درجات العقل، فإذا كان "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أي نصيب من الحاكمية" فكيف إذن ستطبق حاكمية الله التي ينادون بها؟ وإذا كان ليس "لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع" فما العمل فيما سكت عنه الشرع أو ذكره مجملًا ويحتاج إلى تفصيل؟ وهل من المعقول أو المستطاع أن يظل تأويل آيات القرآن في عصر الخلافة الراشدة هو التأويل الوحيد المستمر إلى يوم القيامة" مهما تغيرت الظروف والأحوال؟ "أي إضرار بالإسلام دينًا وحضارة يمكن أن تتسبب فيه هذه الرؤية الماضوية الغارقة في أوهامها المستحيلة؟

نظرية الإمامة: جدل الحلم والواقع

-كذب الظن لا إمام سوى العقل...مشيرًا في صبحه والمساء

أبو العلاء المعري

-"من قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة"

ابن القيم الجوزي

-١-

ليس من المجدي كثيرًا أن نبحث في نظرية "الإمامة" بوصفها معتقدًا شيعيًّا فحسب، فالأكثر جدوى وإلحاحًا – فيما أرى – هو بحث تأثيرات هذه النظرية / العقيدة على مفهوم الخلافة في تطبيقاتها العملية على مدار التاريخ الإسلامي، وصولًا إلى ما يعرف الآن باسم الحاكمية، التي تنادي بها تيارات الإسلام السياسي، بهذه المقارنة لا نرى فروقًا جوهرية بين الإمامة والخلافة والحاكمية، التي ترجع بداياتها إلى "الخوارج"، حين رفعوا شعار "لاحكم إلا لله"، خارجين بذلك على الإمام "علي"، وعلى بني أمية من قبله.

ما الذي يدفع – إذن – إلى كل هذه الصراعات الدموية التي شهدها التاريخ الإسلامي بين ممثلي هذه المعتقدات – من السنة والشيعة – رغم ما يؤكده البحث من وجوه الشبه الكثيرة بينها في تطبيقاتها العملية، وإن ظل الاختلاف واردًا في بعض المنطلقات النظرية؟ لا تفسير لهذا سوى أن

هذه الصراعات لم تكن ناتجة عن خلافات مذهبية، بقدر نشأتها على الصراع حول السلطة، وهكذا يمكن القول – كما يؤكد أبو الحسن الأشعري – إن "أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة "[1]

وفي ظل حضارة تجعل من الدين أساس وجودها، كان لا بد لهذا الصراع أن يأخذ طابعه الديني، وأن يبحث كل فريق عن شرعية لما يسعى إليه، ومن هنا كان مصطلح "الإمامة" الذي وضعه "الشيعة"؛ تمييزًا لها عن "الخلافة التي يرونها مجرد سلطة تنفيذية، ليس لها ما للإمامة من حق التأويل والتشريع، بوصفها امتدادًا للنبوة، فإذا كان النبي مسئولًا عن تبليغ "التنزيل"، فإن الإمام مسئول – وحده – عن التأويل، وهو لهذا صاحب الحق الشرعي في تولى أمر المسلمين بعد النبي، بينما الخليفة هو الممارس الفعلي للسلطة التي جاءته – دون أهلية فيه – بالقهر والغلبة، وهو ما يفسر صراع الشيعة – طبقًا لهذا المنطلق التأويلي – مع كل خلفاء بني أمية وبني العباس، ممثلين بذلك قوة المعارضة الرئيسية لسلطان الخلافة على مدار التاريخ الإسلامي كله.

ومن جانبنا يمكن النظر إلى هذا التصور المثالي الجامع بين علوم الدين والدنيا باعتباره نوعًا من "التعريض" بالخلفاء الذين يناصبونهم العداء، ويرونهم مغتصبين لحق "شرعي" خاص بآل البيت من نسل علي بن أبي طالب تحديدًا، الذي انتقلت إليه الإمامة بالنص والوصية من الرسول صلى

---

(١)نقلا عن: "النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية" د.أحمد محمود صبحى، مجلة عالم الفكر ص١٣٥المجلد ٢٢العدد الثانى ١٩٩٣

الله عليه وسلم، مستندين في ذلك إلى حديث " لغدير" الذي قاله الرسول وهو عائد من حجة الوداع:"من كنت مولاه فعلى مولاه" (٢)

وبغض النظر عن رفض أهل السنة لتأويل هذه المولاة على أنها تعنى السلطة السياسية، وأنها لا تعني سوى "النصرة"، كما تؤكد مواضع ورودها في القرآن الكريم، أقول بغض النظر عن هذا فقد ظل الشيعة مؤمنين – إلى الآن – بهذا التأويل وهو أن الحديث "نص" من الرسول على ولاية علي من بعده، ثم امتد الشيعة بهذه الوصية إلى أبناء "على" حتى وصلوا إلى اثنى عشر إمامًا طبقًا للشيعة الاثنى عشرية .

وإذا كان الإمام مختارًا من الله بواسطة نبيه الذى لا ينطق عن الهوى فليس من حق الرعية أن تحاسبه أو تعارضه، ناهيك عن أن تعزله، لأن "الراد على الإمام راد على الله، "ولأن السماء "تفهم الإمام وتحدثه وتنكت في أذنه بواسطة روح القدس، فيعلم ما يريد أن يعلمه". (٣)

ويصف المجتهد الشيعي الإمامي مُحَّد رضا المظفر في "عقائد الإمامية" هؤلاء " الأئمة "بأنهم" ما سئلوا عن شيء إلا أجابوا عليه في وقته،ولم تمر على ألسنتهم كلمة "لا أدري"، ولا تأجيل الجواب إلى المراجعة أو التأمل أو نحو ذلك". (٤)

والحقيقة أن هذه الصفات تتجاوز صفات الرسول الذي عاتبه الله

---

(٢)انظر " تيارات الفكر الإسلامي" د.مُحَّد عمارة ص٢١٠دار الشروق ٢٠٠٨

(٣)السابق ص٢١٥

(٤)نقلا عن السابق ص٢١٦

سبحانه بقوله: "ولا تقولن لشىء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله"، أى إنه عاتبه على تأجيل الجواب، بينما هؤلاء الأئمة يجيبون على ما يطرح عليهم في "وقته"، لأنهم ليسوا بحاجة إلى التأجيل أو المراجعة.

وقفت الشيعة الاثنا عشرية بالأئمة عند الإمام الثاني عشر، وهو أبو القاسم مُحَمَّد بن الحسن "المهدى"، الذي قيل إنه اختفى اتقاء للهلاك في سرداب بمدينة "سامراء" العراقية، وإنه – كما يؤمن الشيعة إلى الآن – مازال "حيًّا"، وحياته كل هذه القرون مما يجوز عقلًا وشرعًا، باعتبارها إحدى معجزاته، وتلك هى "غيبته" التي سوف يعود بعدها ليملأ الأرض عدلًا بعد أن ملئت جورًا.

أما الزيدية – وهي فرقة من فرق الشيعة – فتقف بالوصية عند علي والحسن والحسين، ثم تجعل الإمامة بعد ذلك فيمن تتوفر فيه شروط الصلاحية، التي منها – بطبيعة الحال – أن يكون ثائرًا على جور الخلافة القائمة، مطالبًا بالإمامة لنفسه، وهذا ما فعله زيد بن على، الذي تنتسب هذه الفرقة إليه، وفعله ابنه يحى من بعده، وكان مصيرهما القتل.

إن ماسبق يطرح سؤالًا مهمًا، وهو: متى وجد – إذن – هذا الإمام الذي تتحدث عنه الشيعة إذا كان كل أبناء على ما بين متنازل عن حقه فيها مثل الحسن بن علي، أو شهيد في سبيل المطالبة بها مثل الحسين وزيد بن علي ويحيى بن زيد، أو غائب في انتظار عودته مثل "المهدي" كما تقول الاثنا عشرية؟ الشيعة أنفسهم يقولون إن الإمامة لم تتحقق إلا لعلي في مدة لم تتجاوز الخمس سنوات، لم يستقر فيها الملك له بسبب حروبه مع بني أمية والخوارج حتى مات شهيدًا كما هو معروف.

فكيف حل الشيعة هذه المعضلة؟ هل يظلون قرونًا أخرى في انتظار

"عودة" الإمام "الغائب"؟ متمسكين بمبدأ "التقية" حتى لا تتكرر مآسيهم التي شهدوها في ثوراتهم المتتابعة على السلطات الجائرة، ويظل منصب الإمام شاغرًا مما يعطل أمور الدين والدنيا؟

من هنا تولدت – في العصر الحديث – نظرية "ولاية الفقيه" الذي ينوب عن "الإمام"، سواء كان هذا الفقيه فردًا أو جماعة، وقد انقسم الشيعة حول السلطات الممنوحة لهذا "الفقيه"، وذهب بعضهم إلى أن سلطته "دينية" فحسب، بينما أقر آخرون بضرورة منحه السلطتين: الدينية والزمنية، أي كافة شئون الدين والسياسة، وبهذا الحل أصدر "الخميني" فتواه بتحريم " لتقية"، حيث "لا يصح التخاذل بدعوى انتظار خروج المهدى". [٥]

والأمانة تقتضي أن نقول إن عصمة "الفقيه" وجمعه للسلطتين الدينية والسياسية ظلت مثار جدل وخلاف بين علماء الشيعة أنفسهم، وكان الحل الوسط الذي لم يخل بعموم ولاية الفقيه، والذي بدأ تنفيذه بالفعل بعد الثورة الإيرانية الحديثة، هو أن يمنح الفقيه حق الولاية الدينية، وحق الإشراف على ما يقوم به المختصون في مجالات الدولة كافة، وهو – في جوهره – حل شكلي لا يفترق عن منحه حق السلطتين معًا، وهذا ما حدث – واقعيًّا – من خلال الوثيقة الدستورية التي منحت "الخوميني ألقابًا من قبيل: الفقيه الأعلى، القائد الأعلى، مرشد الثورة، مؤسس الجمهورية الإسلامية، إمام الأمة الإسلامية مدى الحياة،

كما منحته سلطات خيالية تجاوزت سلطات الشاهات، فهو المسئول

---

(٥)"النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية" مرجع سابق ص١٥٤

عن: تحديد مصالح الإسلام – وضع الإرشادات العامة للجمهورية الإسلامية – الإشراف على تنفيذ السياسات – منح العفو العام وعزل الرؤساء – إعلان الحرب والسلم – تعيين مسئولين خارج هيكل الدولة الرسمي – تعيين رئيس هيئة القضاء". (٦)

وليس غريبًا أن يمنح الخميني كل هذه الصفات والسلطات، ما دام أتباعه ينظرون إلى ولاية الفقيه على أنها تمثل صوت "الله" في مقابل "الديمقراطية"، التي هي – كما يرون – مصطلح غربي لاحاجة للإسلام إليه، كما أعلن الخميني ذلك صراحة بقوله: "إن الذين يدعون إلى مثل هذا الشيء يقصد الديمقراطية – لا يعرفون أي شيء عن الإسلام...الإسلام لا يحتاج إلى أى صفات مثل الديمقراطية تحديدًا". (٧)

حكومة الإسلام – إذن – هي الإمامة نفسها، وليس غريبًا اعتبارها – هي الأخرى – الركن الأول في الإسلام المقدم على غيره من الأركان، مثل الصلاة والصيام والحج، وربما كان

المقصود – درءا للتجني – أن الصلاة والصيام والحج هي فرائض يحاسب عليها المسلم أمام الله يوم القيامة، بينما الحكومة الإسلامية شأن عام عاجل للوقوف في وجه السلطة الجائرة، وعلى فرض إمكانية هذا التأويل تظل إشكالية "ولاية الفقيه" ممثلة في ذلك التناقض الصارخ بين ما تعلنه من غايات "ثورية" ورؤيتها لطبيعة السلطة التي هي – بكل تفاصيلها – سلطة "كهنوتية" مستبدة، تجعل كل شيء في يد "الفقيه".

---

(٦)"تاريخ إيران الحديث" أروند إبراهيمان ت مجدي صبحي ص٢٢٥عالم المعرفة فبراير ٢٠١٤
(٧)السابق ص٢٢٣

من المؤكد أن هناك فروقًا جوهرية بين رؤية كل من السنة والشيعة لطبيعة السلطة وولاية "أمر" المسلمين، فإذا كان الشيعة يؤمنون – كما أشرت – بالنص والوصية للإمام علي وأبنائه، فإن السنة يرفضون ذلك، ويرون "البيعة" أساس الولاية، ويرفضون عصمة الإمام أو الخليفة، ويجعلونها لإجماع الأمة، ويرون – وهذا هو الأهم – إمكانية عزل السلطان الظالم، يقول الإمام الغزالي: "إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان". [٨]

وفي العصر الحديث يقول الإمام محمود شلتوت إن: "الخليفة أو الإمام ليس معصومًا من الخطأ، ولا هو مهبط الوحي، ولا أثرة له بالنظر والفهم، وليس له سوى النصح والإرشاد ... وهو نائب في وظيفته عن الأمة، توليه وتبقيه". [٩] والسؤال الآن هل كان لهذه الأسس العظيمة أثر في واقع "الخلافة"؟ وإجابتي الحاسمة هي: لا، لم يكن لهذه الأحكام المضيئة المستمدة من مقاصد الإسلام أثر في الممارسات الفعلية للخلافة وعلاقة الرعية بها، وإلا فما الذي يفرق – مثلًا – بين انتقال الإمامة من علي إلى أبنائه استنادًا على النص والوصية، وانتقال الخلافة بالوراثة منذ بداية العصر الأموي حتى العصر الحديث بالقوة والغلبة؟

وكلنا نتذكر ما يروى عن معاوية حين صعد المنبر وأمر الناس بالبيعة

---

(٨)" النظريات السياسية...." ص١٤٣

(٩) " الإسلام عقيدة وشريعة " محمود شلتوت ص٤٧٦

لابنه يزيد، ولا بديل آخر لهم سوى "السيف"، وهي واقعة تهدم فكرة البيعة من أساسها، بالإضافة إلى انعدام جدواها في ظل حكم وراثي أوصى به أبو سفيان بعد تولي عثمان بن عفان الخلافة قائلًا: "تلقفوها يا بني أمية كابرًا عن كابر".

أما عن مشروعية "عزل" الحكام الظالم، فمن المعلوم أن هذا لم يحدث مهما بلغ هذا الظلم والفساد، وكان القتل جزاء من يجرؤ على "نقد" الخليفة، وقتل الشعراء والمتصوفة والمفكرين والعلماء أشهر من أن نشير إليه. الأمر الذي جعل فقهاء السنة يحرمون "الخروج" / الثورة على الحاكم مهما طغى وبغى فالغزالي الذي أوردنا قوله: إن السلطان الجائر واجب العزل نجده – في موضع آخر– "لا يجيز الخروج إلا أن يكون كفرًا بواحًا لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج عليه". (١٠)

فأين ذلك السلطان الذي يقر "بواحًا" بكفره، وهو الذي يدعي أن كل أفعاله تمثل إرادة الله في أرضه، وأن "قتله" لخصومه إنما هو قتل لخصوم "الدين" وقربان إلى "الله"، والإمام أحمد بن حنبل يقولها بوضوح لا لبس فيه: إن من خرج على السلطان – بارًا كان أو فاجرا بويع بالرضا أو بالغلبة – فقد مات ميتة الجاهلية، ففي أي شيء يفترق هذا الكلام عن قول الشيعة بعصمة "الإمام"، وبأن " الراد عليه راد على الله".

وهكذا يمكن القول – مع ابن خلدون – إن الخلافة قد ذهبت

(١٠)النظريات السياسية..." ص١٤٤

معانيها كلها "ولم يبق إلا اسمها وصار، الأمر ملكًا بحتًا"،[11] وهو وصف يصدق على الإمامة، بعد أن تمكن الشيعة من إقامة بعض الدول البعيدة عن مركز الخلافة الأموية والعباسية.

والحق أن العباسيين قد زاحموا الشيعة في مسألة عصمة الإمام/ الخليفة، فأسسوا "شرعية حكمهم على مبدأ أنهم يحكمون بالحق الإلهي، لأنهم أوصياء الله في أرضه، فقد أعلن أبو جعفر المنصور ذلك حين قال: إنما أنا سلطان الله في أرضه". [12]

ولنتأمل كيف مدح أحد الشعراء – وهو منصور النمري – هارون الرشيد إلى درجة تتجاوز العصمة إلى حد التجديف:

(أى امرىء بات من هارون في سخط / فليس بالصلوات الخمس ينتفع – إن المكارم والمعروف أردية / أحلك الله منها حيث تتسع – إذا رفعت امرءًا فالله يرفعه/ ومن وضعت من الأقوام متضع).

وإذا كانت الشيعة قد اعتبروا "الإمامة" ركنًا من أركان الدين، فإن فقهاء السنة قد قالوا شيئًا قريبًا من هذا أو لا يفترق – في الحقيقة – عنه، ومن ذلك قول ابن تيمية: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها". [13]

ما أريد أن أقوله في النهاية هو أن الإمامة والخلافة وجهان لعملة

---

(١١)نقلًا عن "الفلسفة الإسلامية" د.حامد طاهر ص١٤٨

(١٢)الشعر العباسي – الرؤية والفن "د. عز الدين إسماعيل ص٤٨ دار المعرف ١٩٨٠

(١٣) ابن تيمية" د.محمد يوسف موسى ص٢٩١ سلسلة أعلام العرب

واحدة، وأن صراعهما كان – في مبتداه ومنتهاه – صراعًا سياسيًّا على الملك، وهو ما نشهد كثيرًا من ظواهره حتى اللحظة الراهنة، دون أن يمنع ذلك وجود خلافات فقهية ناتجة عن هذا الصراع السياسي.

السلفية ومعاداة الديمقراطية

تعتبر الديمقراطية المظهر الرئيسي أو الترجمة الحقيقية لفكرة التحول من "العقد الإلهي" الذي كان يحكم علاقة الحاكم بشعبه، بوصفه ظل الله على الأرض، إلى "العقد الاجتماعي"، المشروط بصلاحية الحاكم لمهامه، بوصفه موظفًا عامًّا داخل الدولة، دون أي تماهٍ بينه وبينها، ومن هنا تواترت مبادىء الديمقراطية، التي تؤكد أن الشعب مصدر السلطات، والرقيب عليها، والمحاسب لها، بما في ذلك سلطة "الحاكم" الذي يمكن عزله إذا ما أخل بهذا العقد الاجتماعي، وعلى الرغم من أن "الديمقراطية" أصبحت – منذ بدايات العصر الحديث – مطلبًا عالميًّا لا يماري أحد في جدواه وضرورته، فإن تيارات الإسلام السياسي خاصة التيارات السلفية مازلت تصف الديمقراطية بأنها خروج على شرع الله، ويربطونها بالعلمانية التي هي – عندهم – مرادفة للكفر.

يقول مُحَمَّد شاكر الشريف في كتابه "حقيقة الديمقراطية": "العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية هي علاقة الفرع بأصله، أو علاقة الثمرة الخبيثة بالشجرة التي أثمرتها"، ويحاول د.عبدالعزيز كامل في كتابه "معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية" توضيح العلاقة بيننا وبين الغرب في آثار الديمقراطية قائلًا: "الديمقراطية إن كانت نورًا في الغرب النصراني فللشرق ظلامها، وإن كانت عدلًا هناك فهي هنا للشقاء والشقاق...حتى لو جلبت شيئًا من سعادة الدنيا، فإن ذلك سيكون على حساب العديد من ثوابت الدين وأصول التشريع وأركان الاعتقاد"، وهو كلام ظاهر التناقض، فكيف تكون الديمقراطية نورًا وعدلا في مكان وظلامًا وشقاقًا وشقاءً في مكان آخر؟

ويقول عبد المنعم مصطفى حليمة في "حكم الإسلام في الديمقراطية": "الديمقراطية ليست هي خيارنا الوحيد –كما يقولون – بل خيارنا الوحيد هو الإسلام، وأي خيار نرتضيه غير الإسلام يعني الانسلاخ كليًّا من دين الله تعالى، والدخول في دين الطاغوت". ("نقلًا عن: " نقد السلفيين للديمقراطية" علي عبد العال موقع أزمنة العرب)

وعن خصائص الحكم الإسلامي كما يرونها، فإنهم يرفضون تحديد مدة الرئاسة، يقول إبراهيم هلال في مجلة "التوحيد": " ليس في الإسلام مدة محددة يحكم فيها الحاكم المسلم، وإنما حين يبايع بالحكم بانتخاب أو عن طريق اختيارات أهل الحل والعقد، فإن مدته لا تنتهي إلا بوفاته مهما طالت، أو بعجزه لمرض لا يستطيع معه مباشرة هذه المسئولية".

وبهذا فإنهم يرفضون تداول السلطة، يقول صفوت الشوادفي في "العلمانية ردة عن الإسلام": "تداول السلطة مفهوم غربي النشأة لا علاقة للإسلام به"، ولأن النساء – عندهم – موضع الشهوات والفساد، نجده يقول "استطاع النساء دخول مجلس النواب ١٩٥٣بفضل الغمزات والهمزات"، ولا يصف مُحَمَّد حسان الديمقراطية فحسب بالكفر، بل يرى كل القوانين الوضعية كافرة، يقول بما يشبه "الفرمان":"يجب على المسلمين وفورًا أن يعودوا إلى الإسلام، وأن يكفروا بجميع قوانين البشر من ديمقراطية و...و...إلى آخر هذه القوانين الكافرة"(من شريط " المستقبل لهذا الدين").

ويرفض أبو إسحاق الحويني الديمقراطية والانتخابات والأحزاب ويراها "حرام في حرام"، (من شريط "الأسئلة السودانية حول الدعوة

السلفية")، ومن خلال ما سبق نستطيع تحديد خصائص نظام الحكم الإسلامي كما يريده هؤلاء السلفيون ويقاتلون من أجله فيما يأتي:

ليس هناك تداول للسلطة – رفض وجود أحزاب سياسية – عقد الإمامة أبدي ينتهي بموت الإمام – رفض وجود مجالس نيابية – الإمام يختار المجموعة التي يحق له مشاورتها – رأي الشورى ليس ملزمًا لأنه استشاري – الإمام هو الذي يسن القوانين. (انظر: "موقف السلفية من الديمقراطية" حسام حداد موقع المركز الديمقراطي العربي).

ومن الواضح أن السلفيين لم يستمدوا هذه الخصائص من قرآن أو سنة – اللهم إلا بتأويل بعض الآيات والأحاديث تأويلًا خاطئًا – بل استمدوها من خصائص الخلافة التي أصبحت ملكًا عضودًا منذ العصر الأموي حتى إلغاء الخلافة على يد كمال أتاتورك، وهم يرفضون الاحتكام إلى الأغلبية التي هي أساس الديمقراطية، مستندين على آيات تدور حول العقيدة، ولا علاقة لها بنظام الحكم، أو آليات الديمقراطية، ومنها قوله تعالى: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"، وقوله: "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين"، ويستشهدون – في رفضهم للتعددية الحزبية – بقوله تعالى: "ألا إن حزب الله هم المفلحون"، ومن الواضح أن كلمة "حزب" في الآية الكريمة لا تعني – بداهة – الحزب السياسي بل تعني جماعة المؤمنين بالله، كما يتوهمون أن الديمقراطية إطلاق للحريات بلا حدود، بما في ذلك الانفلات الأخلاقي، وهو قول غير صحيح، فلا يعقل أن يسن نواب الشعب – في مجتمع مسلم – قوانين تخالف مقاصد الشريعة أو الأخلاق العامة.

تشريع البشر وتشريع الله :

يحرص السلفيون – دائمًا – على وضع تناقض صارخ بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية، وعليه يرون أن كل م ايخالف الشريعة فهو باطل،وهو اعتقاد راسخ لدى كل تيارات الإسلام السياسي، على نحو ما يظهر من قول عمر التلمساني في كتابه "الحكومة الدينية": "إن ترك التشريع للبشر ظلم ما بعده ظلم، ذلك أن الظلم من شيم النفوس".

وهذه مغالطة كبرى يخدعون بها الناس، ويتخذونها وسيلة للوصول للحكم، وذلك لأننا سنظل في حاجة لتشريع البشر واجتهادهم في سن القوانين وتأويلهم لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فأيهما الأكثر صلاحًا وتحقيقًا للعدل: أن يكون سن القوانين في يد نواب عن الشعب يمثلون جميع طبقاته؟ أم في يد "إمام" واحد دون أن يكون ملزمًا حتى بآراء من يختارهم للمشورة كما يريد السلفيون؟ وفي أي شيء تختلف هذه الرؤية التي ينادون بها عن "ولاية الفقيه" في المذهب الشيعي؟

بل في أي شيء تختلف هذه الرؤية عن طبيعة "الاستبداد" الذي لن يكون في هذه الحالة استبدادًا سياسيًّا فحسب، بل دينيًّا في المقام الأول، يتهم من يعارضه بالكفر والخروج عن الإسلام؟

وأخيرًا ينبغى أن نقولها – قولًا واحدًا حاسمًا – إن القوانين الوضعية ليست كفرًا ما دامت تراعي مقاصد الشريعة والأخلاق العامة ومصالح العباد، " فأينما تكون المصلحة فثم شرع الله، "وليس هناك ما هو أفضل

من"الديمقراطية" في تحقيق هذه المصالح لأنها – أي الديمقراطية –

"نظام حكم له هدف، هو الحد من استبداد الحكام، وصيانة كرامة الإنسان وحرياته ومؤسسات وقواعد تفصيلية لتحقيق هذه الأهداف أهمها ما يتصل بكيفية اختيار الحكام، ومحاسبتهم ومراقبتهم وعزلهم عند الضرورة، وكيفية صنع السياسات والقرارات ومتابعة تنفيذها"، ("مشايخ السلفية والديمقراطية" عبد الفتاح ماضي جريدة الشروق ١٩سبتمبر ٢٠٢٠)، الديمقراطية اختيار وحيد ولا تناقض بينها وبين الإسلام كما يدعي السلفيون وأشباههم.

السلفية والمرأة

ترتبط المرأة في الاعتقاد السلفي بالغواية والفتنة، وإثارة الغرائز والفساد الأخلاقي، وأنها أقل – دينًا وعقلًا – من الرجل، فهى إنسان غير كامل أو نصف إنسان، وهى عورة يلزم إخفاؤها، جسدها بالكامل عورة دون استثناء للوجه والكفين، على عكس ما ورد في حديث نبوي شريف، وصوتها عورة، حتى وإن كانت تقرأ القرآن، هكذا رد ياسر البرهامي على أخ سلفي خشي أن يستمع رجل إلى صوت خطيبته وهي تقرأ القرآن، ولهذا فالأحوط أن تظل في "قعر بيتها"، مستندين إلى أحاديث نسبوها إلى الرسول ﷺ من قبيل: "المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وإنها لا تكون أقرب إلى الله منها في قعر بيتها". و"الخمر جماع الإثم، والنساء حبائل الشيطان"، و"ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء"، و"اتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء".

ولأنها نصف إنسان، وناقصة عقل ودين فقد حرم البرهامي توليتها لأي منصب قيادي عام: محافظة أو وزيرة مثلًا ناهيك عن أن تكون قاضية

لنقصان عقلها، ولأنها جسد مملوك لزوجها، فلا ينبغي أن يعرض نفسه للخطر بسببه، الأمر الذي جعله يصدر هذه الفتوى الشاذة وهي أنه "يجوز للزوج ترك زوجته لمن يغتصبها إذا خشي على نفسه الموت متناسيًا أن الموت دفاعًا عن الزوجة والأهل مرتبة من مراتب الشهادة". ("تاريخ من الحول والتلون.." مُحَمَّد ناجى موقع مبتدا)

وأخذ سن زواج الفتاة مساحة كبيرة من النقاش، وكأنه إحدى القضايا القومية، متناسين أن العنوسة بسبب الفقر أصبحت ظاهرة واسعة داخل المجتمع، وفي هذا أصدر "شخص يدعى أبو يحيى الصرماني فتوى غريبة يؤكد فيها أن الشرع لم يحدد سنًّا معينة لزواج البنات، وأنه يجوز للفتاة الزواج عقب ولادتها، حتى لو كان عمرها يومًا واحدًا"، (السابق) ولأن المرأة – في نظرهم – بضاعة تشترى وتسترق بالمال فلا بد للمشتري أن يعاين بضاعته قبل شرائها لهذا أباح أسامة القوصي – وهو أحد دعاة السلفية الجامية في مصر – "نظر الرجل للمرأة أثناء استحمامها إذا انتوى الزواج منها". ("السلفية والنساء.." أماني عصمت موقع مصر)

ولكي يبرر أبو إسحاق الحوينى رفضه لعمل المرأة في الإعلام وظهورها على الشاشة، فلا مانع عنده من وصف المرأة عامة بالجهل، وأن العلم للرجال فقط. على أن أكثر أقواله شذوذًا والذي كان صدمة حقيقية هو تشبيهه لوجه المرأة بفرجها أمام جمع من الناس في إشارة إلى وجوب ارتدائها للنقاب.

ولأن الداء في أصل الشجرة، نجد في آراء حسن البنا في أواخر

الأربعينيات تمهيدًا لكل هذا، حين يقول في مجلة "الإخوان المسلمون ٥يونيو ١٩٤٧": "يعتبر منح المرأة حق الانتخاب ثورة على الإسلام، وثورة على الإنسانية بنوعيها، لمناقضته لما يجب أن تكون عليه المرأة بحسب تكوينها ومرتبتها في الوجود، فانتخاب المرأة سبة في النساء، ونقص ترمى به الأنوثة". (نقلًا عن: "لكم سلفكم ولي سلفي" خالد منتصر)

ويقول في حديث الثلاثاء: "م ايريده دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة مردود عليه بأن الرجال – وهم أكمل عقلًا من النساء – لم يحسنوا أداء هذا الحق، فكيف بالنساء وهن ناقصات عقل ودين"؟ وقد امتدت هذه الآراء إلى الآن حيث يرفض أغلب السلفيين رفضًا حاسمًا " كوتة المرأة والأقباط"، فالمرأة –كما ذكرنا – عورة لا ينبغي أن تظهر في الحقيقة أو حتى الواقع الافتراضي.

ودائمًا ما يسوق السلفيون هذه الآراء بدعوى الحفاظ على المرأة وصونها، وهو قول غير صحيح فأحدهم – وهو سلفي مصري شهير – تزوج بعشرين امرأة، ما يعني أنه قام بالطلاق أكثر من مرة، وفي المغرب صرحت شابة أن شيخًا سلفيًّا معروفًا تزوجها عرفيًّا بقراءة الفاتحة فقط، ثم تركها بعد ذلك، فأين ذلك الحفاظ على المرأة وصون كرامتها وحقوقها؟

والحقيقة أن هؤلاء جميعًا يعتمدون على الأحاديث الضعيفة، التي وصفت بالغريبة في لفظها، والمرفوعة من التابعي إلى الرسول دون أن يرويها صحابي واحد، وقد استند عليها ابن تيمية، وبنى عليها أحكامه في المرأة من قبيل: "النساء لحم على وضم إلا ما ذب عنه"، والوضم: خشبة الجزار

التي يقطع عليها اللحم، وهذا الحديث الغريب الذي نسب مرة إلى عمر بن الخطاب، ومرة إلى أسماء بنت أبي بكر: " لنكاح رق فلينظر أحدكم عند من يرق كريمته". (انظر: المرأة في المخيال السلفي...." أحمد الديباوي)

وإذا كان ابن تيمية مرجعهم القديم نسبيًّا فأعلام الوهابية أساتذتهم المحدثون، الذين تتلمذوا على أيديهم، فهذا ابن عثيمين يرى أن جنس الرجال خير من جنس النساء، هكذا بإطلاق، ويرى أن الرجل كامل بنفسه، فلا يلزمه التحلي بالذهب بخلاف المرأة، وهو استنتاج مضحك في حقيقة الأمر.

النساء شقائق الرجال:

خاطب القرآن الكريم النساء والرجال معًا، ولم يفرق بينهم في التكاليف والثواب والعقاب، وقد ساوى "المعتزلة" بين الرجل والمرأة في العقل والتكليف والتمييز، كما أن "النساء العربيات كن في عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور، ويسمعن الخلفاء، ويحضرن المحاضرات". (" البحث عن العقل..حوار مع فكر الحاكمية والنقل " د.مُحَمَّد نور فرحات ص٢١٠) وعائشة – رضى الله عنها – شاركت في موقعة الجمل، وأسماء بنت أبي بكر وعكرشة بنت الأطرش شاركتا في الحرب بين علي ومعاوية، وقال الرسول عن عائشة: "خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء".

والأمر ليس محاجة فقهية في شأن المرأة، إذ ينبغي مراجعة هذا التراث الهائل الرافض لإنسانيتها الكاملة، ورفض ما هو ضعيف منه، وتأويل ما يمكن أن يكون صحيحًا تأويلا يراعى حقوقها ومكانتها ودورها

داخل المجتمع إذا كنا نريد – حقًا – أن يكون الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان.

العقل السلفي وتكفير مبادىء المواطنة:

تعد المواطنة إحدى خصائص الدولة المدنية الحديثة؛ لأنها تلزم الدولة بالوقوف على مسافة واحدة من جميع مواطنيها على اختلاف أديانهم وأعراقهم ومستوياتهم الاجتماعية، وبهذا المعنى لا تكون للأغلبية الدينية أو العرقية شأن كبير، أو اعتبارات تهدد المساواة المنشودة، فالجميع مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات، والمجتمع كله خاضع لحكم القانون، لا تمن فيه الأغلبية على الأقلية بحق من الحقوق.

فالمواطنة – كما يقول د.أحمد زايد – ليست حقًا يمنح، ولكنها استحقاقات يكتسبها البشر كما تنص عليها وثائق حقوق الإنسان العالمية، وهم يكتسبون هذه الاستحقاقات بحكم مشاركتهم في بناء المجتمع واستمراره وتكوين "الأسر"، والانخراط في صفوف الجيش، ومن شروط هذه المواطنة "الإقامة المشتركة في منطقة جغرافية محددة، تعرف بأنها وطن، والإقامة في كنف دولة قومية". ("المواطنة: الهوية الوطنية والمسئولية الاجتماعية" د.أحمد زايد)

أزمة العقل السلفي:

لا شك أن الاستحقاقات السابقة التي تقوم عليها المواطنة تعود إلى الخروج من نظام "الملك" المميز للعصور الوسطى الإسلامية، وتفكك نظام الطوائف الملتصق بهذا النظام، ونشأة مفهوم القومية التي تعتمد على

"الأخوة" في "الوطن"، وبناء "تصور عن المصري باعتباره كائنًا نموذجيًا توجد خصائصه ـ رغم التنوع ـ في جميع أفراد الأمة المصرية بجميع ثقافاتهم الفرعية على تنوعها"، ولهذا فإن الدولة القومية الحديثة "علمانية بعمق..ليس لأن القومية في حد ذاتها لها موقف سلبي أو إيجابي من الدين، لكن لأن الجماعة القومية تكون قومية بقدر ما تتخيل وحدتها كتجريد نابع منها"، ("البحث عن خلاص – أزمة الدولة والإسلام والحداثة في مصر". شريف يونس)

وتكمن أزمة العقل السلفي في أنه لم يستوعب هذا التحول نحو مقومات الدولة الحديثة، وظل متمسكًا بالهوية الدينية التي تتجاوز القوميات بتوسعاتها الإمبراطورية المناسبة للعصور الوسطى، وهذا ما حلم به الإخوان منذ نشأتهم فتعاونوا – بغرض تحقيقه – مع "الملك"، ونادوا بإلغاء الأحزاب لحشد طاقات الأمة كلها وراء هذا الهدف المستحيل، وهو إقامة إمبراطورية إسلامية – تحت اسم الخلافة – تنشئها الديكتاتورية باسم الإسلام، وقد سارت من خلفهم كل تيارات الاتجاه السلفي التي رأت في المسيحيين عقبة في تحقيق هذا الحلم، ورأت –كما يقول د.قدري حنفي – "إن فقدان الوطن أفضل من أن يشاركنا فيه الآخرون". (" العنف بين سلطة الدولة والمجتمع " قدري حنفي)

وقد زاد من انتشار هذا التوجه هجرة الكثيرين – في حقبة السبعينيات – إلى السعودية وتأثرهم بالفكر الوهابي الذي حارب أنصاره في سبيل فرضه على المجتمع كله، وهو ما يجعلهم في عداء دائم مع هذا المجتمع "الجاهلى الكافر"، وهنا تكمن خطورتهم حين يحاولون فرض رؤيتهم

– بالقوة – على المجتمع ككل، وأن يجعلوا من عاداتهم ومتطلباتهم الأخلاقية عادات ومتطلبات عامة وشرعية، ولا يتوقف الأمر – بداهة – عند العادات والمتطلبات الأخلاقية، بل يتعدى ذلك إلى نظام الحكم ورؤيتهم للوطن.

الوطن قطعة من الأرض:

عندما سئل مرشد الإخوان مُحَمَّد مهدي عاكف: "هل تقبل أن يحكم مصر حاكم غير مصري بشرط أن يكون مسلمًا؟" قال: "نعم أقبل ذلك"، وعندما استنكر الكاتب الصحفي هذه الإجابة قال المرشد "طظ في مصر"، وبغض النظر عن سوقية التعبير فإن الإخوان والسلفيين يؤمنون بالهوية الإسلامية، فالمسلم الأندونيسي – مثلًا – أقرب إليهم من المسيحي المصري، والوطن عندهم مجرد قطعة أرض، فها هو ياسر البرهامي يرى أن "الإنسان يعيش لله ويموت لله – سبحانه وتعالى – وليس يعيش لقطعة أرض مخلوقة يطأ عليها..فكيف يكون دمنا وروحنا فداء لها؟" (نقلًا عن: " لكم سلفكم ولي سلفي" خالد منتصر)

ولنا أن نتساءل: إذا كان الوطن بمثل هذا الهوان فلماذا يقاتلون أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية؟ ولماذا يرفضون مشاركتهم في الجيش؟ يقول البرهامي في "فقه الجهاد": " لقد ظهرت بدع جديدة من إنكار وجوب قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، بل وتسمية الجزية ضريبة خدمة عسكرية تسقط إذا شاركونا القتال، ويسعى هؤلاء الذين يسمون أنفسهم أصحاب الاتجاه الإسلامي المستنير إلى تعميم هذا المفهوم المنحرف لقضية

الجهاد، فضلًا عن إنكار جهاد الطلب، وهذا خرق للإجماع، بل لو أن طائفة استقر أمرها على ذلك لصارت طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة يجب قتالها". (نقلًا عن: "لكم سلفكم ولي سلفي")

الجزية إذن لا تسقط لأنه –كما يقول البرهامي أيضًا – "لا يجوز أن يكون غير المسلم قائدًا للجيش أو قاضيًا، ولا يشارك في القتال"، ويؤكد أبو إسحاق الحويني هذه الرؤية في شريط " لولاء والبراء"، حين يقول عن الجزية: "يجب أن يدفعها المسيحى وهو مدلدل ودانه"، لأنهم "ليسوا إخواننا، وهذه الكلمة حرام"، أما عن تهنئتهم في أعيادهم فهم يرونها إقرارًا على "إقامة العيد البدعي والشركي، "ويستنكر البرهامي مشاركة كثير من الاتجاهات المنحرفة – من وجهة نظره – المنتسبة إلى العمل الإسلامى الكفار في أعيادهم، وإرسال وفود للتهنئة بأعياد الكفار، وشهادة ما يسمونه قداسًا "فلا شك في أن كل من حضر قد تنجس".

ويرجع كل هذا إلى رؤيته للوطن – الذي رآه من قبل قطعة من الأرض فحسب – على أنه بلاد الإسلام، وعليه فلا ينبغي لغير المسلم أن يكون عزيزًا فيها، وألا نبدأه بالتحية؛ لأن ذلك إعظام وتكريم له.

على أنه ينبعى أن نقول إن البرهامي وغيره يستندون في آرائهم على تراث فقهي طويل هو الأولى بالمواجهة والرفض، فلسنا بحاجة إلى فتواى تنتمى إلى العصور الوسطى لكى تتحكم في حاضرنا ومستقبلنا.

عقلية التكفير:

لن نفاجأ كثيرًا – نتيجة ما نعرفه عن بنية النظام العربي القمعي على مدى عصوره وأشكاله المختلفة – إذا علمنا هذا العدد الكبير من الشعراء والكتاب الذين قتلوا بتهمة الزندقة والتجديف في الذات الإلهية، والخروج على الدين أو لأسباب سياسية مباشرة أومتسترة، بدعاوى دينية وهو ما ينفي – مبدئيًّا – مركزية الشاعر في الثقافة العربية، ومركزية الثقافة العربية في بنية الدولة الاسلامية، وفي أغلب الأحوال كان السياسي يتذرع بالديني فقد قتل بشار بن برد بتهمة الزندقة، لكن السبب الحقيقي – الذي كان معروفًا للجميع – وهو دعوته المسلمين أن يلتمسوا "خليفة الله بين الزق والراح"، فأرسل له وزير المهدى من يضربه بالسوط حتى مات .

وهكذا كان أمر الحلاج والسهروردي وغيرهما، ولم ينج بعض الكتاب من هذه المصائر، وإن كان بدرجة أقل، نتيجة ابتعادهم عن بلاط الخلافة، ولا شك أن أشهر مثال على ذلك ما حدث مع ابن المقفع، فقد قطعت أطرافه – وهو حي– وألقي بها – أمام عينيه – في تنور مشتعل وأشاعوا كذبًا أنه زنديق.

هناك إذن سلطة سياسية طاغية "يخدمها" الشاعر، فإن لم يفعل فمصيره النفي والتهميش وأخيرًا القتل، إذا ماحاول أن ينال من هذه السلطة المطلقة يثور الخليفة لحقه – أو لحق الله لا فرق باعتباره ظل الله على الأرض – فيقتل لأدنى الملابسات والشبهات والوشايات والتأويل الخاطيء لعبارة أو كلمة.

ولا يجدي في هذه الحالة أن نستحضر بعض الأقوال التي تجعل الدين بمعزل عن الشعر، لأننا لو حكمنا الرؤية الدينية – كما يقول عبد العزيز الجرجاني – لأسقطنا معظم شعر الجاهلية، وشعر أبي نواس، والمتنبي، وبشار وغيرهم، ولانفتح الباب واسعًا للتأويلات الشاذة التي لم ترد على ذهن الشاعر، فقد كفر الواحدي المتنبي لقوله: "أي محل أرتقى/أي عظيم أتقي – وكل ما خلق الله /وما لم يخلق – محتقر في همتي/كشعرة في مفرقي" وسبب التكفير هو تحقير خلق الله.

ومن غريب ما سمعت بنفسي من عدة سنوات تكفير أحد أساتذة الشريعة للشاعر اللبناني جورج غرداق لقوله: "صدفة أهدت الوجود إلينا"، معللًا ذلك أن الشاعر يؤمن بوجود الكون "صدفة" دون خالق، وهو كلام شاذ غريب يتجاهل موضوع القصيدة ومعنى البيت الذي يتحدث عن لقاء الشاعر وحبيبته "صدفة" فشعر بالوجود وجمال الحياة من حوله.

إن تحكيم هذه التفسيرات ضيقة الأفق والتي تجهل طبيعة الشعر ورمزيته سوف تؤدي إلى تكفير الجميع، وقضية الشاعر الفلسطيني الشاب أشرف فياض الذي صدر ضده حكم بالإعدام داخل المملكة السعودية يصدق عليها كل ما سبق، فقد أصدر الشاعر ديوانًا بعنوان "التعليمات في الداخل" عام ٢٠٠٨، وفي عام ٢٠١٣ أعتقل بسبب وشاية شخص سعودي له علاقة بهيئة الأمر بالمعروف "الشرطة الدينية " وتم الإفراج عنه لعدم توفر الأدلة.

الأمر إذن – حتى الآن – بعيد عن الشعر، ويبدو أن فكرة التفتيش في ديوانه قد وردت على ذهن المتربصين به بعد براءته من الوشاية، وهكذا تم ترتيب القضية على هذه الصورة: تأويل خاطىء لأحد السطور الشعرية مع شاهد إثبات يقول إنه قد سمعه "يسب الله والرسول والسعودية".

أما السطر الشعري الذي استندوا إليه لاتهامه بالتشكيك في الذات الإلهية فهو: "الشمس ترقد في الفراش لأن حرارتها مرتفعة"، فقيل إن ذلك سخرية من الشمس، وهى آية من آيات الله، وهذه سذاجة منقطعة النظير في التعامل مع الشعر، فالشمس هنا ليست هى الشمس الحقيقية التي خلقها الله، لأن الشمس لا ترقد ولا تمرض، وليس لها فراش، والصورة كلها تقوم على الاستعارة البسيطة التي يدركها كل من له أدنى علاقة بالشعر، فقد تكون الشمس – في خيال الشاعر – حبيبته أو أمه أو حتى أمنية بعيدة يرجوها الشاعر، وبهذا يكون قد حذف المشبه وصرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية، كما يعرف تلاميذ المرحلة الإعدادية ، ومما يزيد الأمر بلاء أنه قد تم فرض الحظر على زيارته أو عمل توكيل لمحامي دفاعًا عنه.

لكن دعونا نتعامل بمنطق هذه الرؤية التي تتمسح بالدين، ولنقل إن الشاعر يقصد الشمس حقيقة ويصف غروبها حين يقول "إنها ترقد في الفراش"، وإذا كان الأمر هكذا فأين السخرية في ذلك؟

إن تعاطف الشاعر مع الشمس هو الأكثر حضورًا، فالشاعر يتألم لغياب الشمس. ومن منا لايتألم لغياب الشمس العربية الآن؟ وهذه الصورة

لها مرجعياتها الشعرية فهي تذكرنا بقول إيليا أبي ماضي "السحب تركض في الفضاء الرحب ركض الخائفين / والشمس تبدو خلفها صفراء عاصبة الجبين" إن الشاعر – خاصة الرومانسي – يرى العالم من خلال تجربته الذاتية، ويتخذ من الطبيعة رموزًا ومعادلات موضوعية يعبر عن نفسه من خلالها، وهو أمر شائع في كل العصور.

الفترات الاستثنائية التى أتيحت فيها بعض مظاهر الحرية هي التي صنعت ما نعتز به في الحضارة العربية، فقد كان ابن الراوندي يجهر بإلحاده دون أن يتعرض له أحد، وكان أحدهم يقول: "حياة ثم موت ثم بعث /حديث خرافة يا أم عمرو".

والقرآن نفسه جادل الملحدين ومنكري البعث وأهل الكتاب بالحسنى والحجة، وليس أكثر من أن الله – جلت قدرته– قد سمح للشيطان أن يطرح حجته عندما رفض السجود لآدم، بل وسمح له أن يتحداه بإغوائه عباده الصالحين، ومع ذلك أنظره إلى يوم يبعثون.

وقد قيل كلام كثير عن حد الردة وما أراه ويراه كثيرون أكثر تفقها أن القرآن الكريم لم ترد به إشارة إلى قتل المرتد، بل إن الكثير من آياته ضد هذا، مثل قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه"، وقوله تعالى: " كيف يهدي الله قومًا كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول هو الحق"، وقوله: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".

القائلون بحد الردة يستندون إلى حديثين هما: "من بدل دينه فاقتلوه"، و"لا يحل دم امرىء مسلم إلا من ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفسًا بغير نفس"، ومعلوم أن الحديث الذي لا يوافق ما ورد في القرآن يعد غير صحيح، ومخالفة الحديثين واضحة، وهما من أحاديث الآحاد الظنية، وحكم الردة يتعلق بحياة إنسان، ولا ينبغي الاستناد في ذلك إلا على ما هو قطعي الثبوت والدلالة. وإذا كان هذا يصدق على المرتد الذي ثبتت ردته، فكيف نحكم بالإعدام على من نظن أنه يشكك في الذات الإلهية استنادا على سطر شعرى مبني على المجاز لا الحقيقة كما أوضحنا.

الفصل الثاني

الوجوه والمرايا

"سيد قطب" في مرآة "محمد حافظ دياب"

يعد د. مُحَمَّد حافظ دياب من أهم علماء الاجتماع المعاصرين، الذين تناولوا ظاهرة الإسلام السياسي بصفة عامة، وتحديدًا علاقة السلفية بالسياسة على وجه الخصوص، وله في ذلك مجموعة من المؤلفات الهامة، يأتي في مقدمتها كتابه المبكر، الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٧ عن دار الثقافة الجديدة، بعنوان "سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا"، و"الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال"، والذي يتناول فيه كتابات ورؤى ومواقف كل من د.أحمد كمال أبو المجد وطارق البشر، وفهمي هويدي ود.مُحَمَّد سليم العوا، موضحًا موقفهم الوسطي بين السلفيين النصوصيين أو لنقل التقليديين، الذين يغلبون النص على الواقع وعلى إعمال العقل، والتغريبيين – كما يرى فهمي هويدي – الذين يستنسخون التجربة الغربية بغرض تطوير الواقع بناءً على معاييرها، ورغم انتماءات د.دياب العلمانية التقدمية النقدية، فإنه استطاع أن يكون موضوعيًّا في تناول ظاهرة الإسلام السياسي، وامتنع عن وصف الإسلاميين المستقلين بالانتهازية التي تراها فريدة النقاش وصفًا دقيقًا لمواقفهم المتعاطفة مع الإخوان المسلمين.

أريد أن أقول إن د.دياب يحتكم إلى أدوات ومنهاجية الباحث الأكاديمي، وما تتسم به من علمية وموضوعية، وينحى أيديولوجيته وانحيازاته الاجتماعية والسياسية، وهو ما ظهر –كذلك – في كتابه الثالث الهام الذي ظهر بعد ثورة ٢٥ يناير بعنوان "السلفيون والسياسة"، الذي يقارب فيه السلفية " عبر حلقاتها الأساسية في التاريخ الحديث بدءًا من الحركة الوهابية، مرورًا بالحالة المغربية، فالمشروع المصري وانتهاءً إلى السلفية الجهادية "وهو ما يمكننا من القول إننا أمام تحديد مفاهيم السلفية والأصولية وتياراتهما المختلفة، والمواقف المؤيدة والمناوئة لهما، ثم استعراض تجاربها داخل ثلاثة أقطار عربية، وصولًا إلى عولمتها على يد السلفية الجهادية.

ومع ذلك يبقى كتابه الأم عن سيد قطب مرجعًا أساسيًّا لتفسير آليات العقل السلفي في جذوره التاريخية والمعاصرة وهو ما سوف أحاول مقاربته – هنا – ليس بغرض الاستعادة فحسب، بل بغرض توضيح راهن السلفية في مرحلتها الأخيرة التي شهدت أعلى مستويات توحشها ودمويتها وإرهابها على نحو ما نعرف عن "داعش" و"جبهة النصرة" و"بوكو حرام" وغيرها في البلاد العربية والأفريقية.

القراءة السوسيولوجية للخطاب القطبي:

يمتاز كتاب "سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا " بدخوله المباشر إلى جوهر موضوعه دون تمهيدات أو استطرادات، وهذا ما يميز كتابات د.مُحَّد حافظ دياب عمومًا، فالمقدمة – هنا – تطرح سؤال الكتاب الرئيسي منذ

السطر الأول: "ما الجديد – تراه – الذي يمكن لهذا الكتاب أن يقدمه حول "الرجل" وخطابه أو "الخطاب القطبي" إن صح التعبير؟" وللإجابة عن هذا السؤال يستبعد د.دياب الموقفين الأكثر شيوعًا من كتابات سيد قطب، واللذين يدوران حول: التشهير أو التقديس لأن كليهما "يشكل في الحقيقة وجهين مختلفين لموقف واحد أعم هو موقف متحيز وذاتي ينطلق من قناعة مسبقة".

ويبقى السؤال الآن حول المنهج الذي استخدمه مفكرنا الكبير لمقاربة الخطاب القطبي، وفي هذا نستطيع أن نقول إن د.حافظ دياب كان مخلصًا لتخصصه العلمي، وهو تأسيس منهج سوسيولوجى لقراءة الخطاب الديني بصورة عامة، مستبعدًا المنهج البنيوي، الذي يعزل الخطاب عن سياقه التاريخي والاجتماعي، والمنهج الظاهراتي الذي يسقط – أو يسلط – انحيازات الذات الناقدة على الموضوع. في حين يرى المنهج السوسيولوجي الخطاب الدينى أو غير الديني في بنيته الداخلية ويربطه بسياقه الاجتماعي والسياسي وبصاحبه في آن واحد.

بنية الكتاب:

بهذه الاعتبارات يبدأ الكتاب بمقدمة ومدخل يعالج فيهما إشكاليات الخطاب الإسلامي، ويستعرض القراءات المتباينة له، ثم الفصل الأول وعنوانه "سيد قطب والظرف التاريخى"، يستقرىء فيه تحولات البنية الاجتماعية وتناقضاتها، وتشكلات الخطابات السياسية: الليبرالية والراديكالية والقومية والإسلامية والناصرية، التي تقاطع معها الخطاب

القطبي وتزامنت معه. ثم يقدم – في الفصل الثاني " قراءة نقدية للخطاب القطبي – مساءلة نقدية لكافة مقولات ومفاهيم هذا الخطاب، وفي الفصل الثالث الذي يحمل عنوان "المشروع الناصري والخطاب القطبي"، يحاول الكشف عن العلاقة المركبة بينهما، ويتضمن الفصل الرابع والأخير حديثًا حول الأيديولوجي الضمني في شقوق نصوصه، باعتبار أن دلالة الخطاب لا تقف – فحسب – عند حدود التعبير الصريح بل تتعداه إلى المسكوت عنه.

انفتاح المنهج السوسيولوجي:

رغم تصريح د.محمد حافظ دياب بأنه يؤسس لمنهج سويولوجي لقراءة الخطاب القطبي، ففي تصوري – بناء على استعراضنا السابق لبنية الكتاب – أن هذا المنهج ينفتح على المنهج التاريخي في استعراضه للظرف التاريخي الذي أسهم في إنتاج الخطاب موضوع الدراسة، ولا غرابة في ذلك، باعتبار أن المنهج السوسيولوجي يعد امتدادًا للتاريخي كما ينفتح – بدرجة ما – على المنهج النفسي في مقاربته لطبيعة صاحب الخطاب، وإن كان على نحو يختلف عن مداخل التحليل النفسي، باستثناء إشاراته المتعددة لشعور سيد قطب بالاغتراب، سواء داخل قريته أو في القاهرة أو أمريكا، وإحساسه بوصايته على العالم، ومن ثم أستاذيته ومسئوليته عن هدايته .

والحقيقة إننا لا نسعى إلى تسمية المنهج، بقدر ما تهمنا خطواته الإجرائية، فهو من ناحية يتناول سياقات المجتمع الأساسية ذات الصلة بالخطاب.. ومن ناحية ثانية يحاول اكتشاف بنية الخطاب الداخلية، وما

تحويه من مقولات ومفاهيم.. ومن ناحية ثالثة يتخذ من الفاعل المعرفي (شخصية سيد قطب) وحدة أساسية للدراسة للتعرف على اهتماماته واتجاهاته وخبراته".

ثنائيات الخطاب القطبي:

يستند العقل القطبي – إن صح التعبير – على مجموعة من الثنائيات المتناقضة التي لا سبيل إلى التقائها أو المصالحة بينها، والتي تدور حول: الإسلام والجاهلية والإيمان والكفر والحق والباطل وحاكمية الله وحاكمية البشر والله والطاغوت، وقد ترتب على ذلك مجموعة من الاستنتاجات الخطيرة التي لا تزال فاعلة حتى اليوم، ومنها أن العالم المعاصر – الإسلامي وغير الإسلامي – يعيش جاهلية جديدة؛ لأنه يحكم بغير ما أنزل الله، وأن المنهج الإسلامي وحده دون كل النظم البشرية هو الذي يحرر الناس من عبادة بعضهم بعضًا، وأن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم تمكنه من الاستمرار. وهو ما قاله عن أمريكا بوضوح بعد بعثته إليها. ويرى أن المنهج الإسلامي ليس فلسفيًّا سلبيًّا بل حركيًّا، ومن هنا جاء اهتمامه بعمل "تنظيم" يجسد تصوراته في الواقع، وكان هذا – تحديدًا – سبب إعدامه.

إن سيد قطب تتلبسه روح صوفية تسعى إلى الموت في سبيل إحياء آرائه، فقد كان يردد دائمًا إن أفكارنا مجرد تماثيل من الشمع، وإن موتنا في سبيلها هو الذي ينفخ فيها الروح. وطبيعي أن يرى العقيدة – بتصوراته عنها – أساس الأمة الإسلامية التي هي " تجمع بشري حول مرتكز

عقيدي لا حول راية قومية"، مما جعل مقولة لا وطنية في الإسلام" ذائعة الشيوع في أجيال السلفية المتتابعة.

نقض مفاهيم سيد قطب:

والآن كيف يرى د.محمد حافظ دياب هذه المفاهيم القطبية السابقة؟ يمكن تحديد هذه الرؤية النقدية النقضية فيما يأتي:

- قطعية الخطاب القطبي، وهي قطعية جعلته لا يرى إلا نفسه ولا يلتمس التصور الإسلامي الصحيح – من وجهة نظره – عند الآخرين بمن فيهم فلاسفة الإسلام: ابن سينا وابن رشد والفارابي، لأنها – عنده – ظلال للفلسفة الإغريقية الغريبة في روحها عن روح الإسلام.

- عدم الانطلاق من أسئلة الواقع، بل من تصورات جاهزة متعالية على الواقع، لأنها – بتعبيرات سيد قطب نفسه – "حركة آتية من خارج النطاق الأرضي".

- عدم الاهتمام بحركة التاريخ وتغير الظروف، وهو ما جعله يسقط من حسابه "الفوارق النوعية بين واقع الجاهلية العربية وبين واقع مسلمين انحل عقدهم وطوقتهم عوامل التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية".

- انسحاب مقولة "التكفير" التى أطلقها المودودي على المجتمع الهندوسي على المجتمعات الإسلامية على يد سيد قطب، وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على "الجاهلية"، فقد وقف المودودي عند القول

بارتداد المجتمع دون الأمة، أما قطب فيرى أن الأمة قد كفرت بالإسلام، وانقطع وجود الأمة المسلمة "منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا".

- وقوع الخطاب القطبي في العديد من التناقضات، فهو مرة يدعو الإخوان المسلمين بوضع برنامج سياسي اجتماعي واضح ومحدد، ومرة يحذر الجماعة المؤمنة من أن تنزلق في الفخ الذي ينصبه لها خصومها بسؤالها عن تنظيم المجتمع.

وفي النهاية يمكن وصف الخطاب القطبي بالمثالية المفارقة للواقع، والمتعالية على التاريخ، وأنه خطاب انقلابي استعان بالتنظيم لمعالجة قصور التصورات المثالية غير القادرة على التحقق في الواقع.

سيد قطب: من الشاعر الرومانسى إلى منظر الحاكمية:

يبدو الأمر– دائمًا عند الحديث عن سيد قطب – أننا أمام مرحلتين متناقضتين في هذه المسيرة الطويلة الحافلة، عرف في الأولى بوصفه شاعرًا رومانسيًّا أقرب ما يكون إلى جماعة "أبولل" الشعرية، وناقدًا انطباعيًّا حساسًا، صاحب دربة وخبرة في مقاربة النصوص الشعرية والروائية، ولعل من المشهور عنه أنه كان من أوائل من كتبوا عن نجيب محفوظ، وقدمه إلى الساحة الأدبية بحماسة واضحة، وأنه كان مريدًا – بطريقة تكاد تكون صوفية – للمفكر والشاعر والسياسي عباس محمود العقاد، مدافعًا عن شعره وعن رؤاه التجديدية، وخاض من أجله معارك كثيرة ضد مصطفي صادق الرافعى وتلاميذه، مندداً برؤاهم الرجعية المحافظة .

فكيف إذن خرج من هذا الشاعر الرومانسي والناقد المجدد ذلك المفكر الذي كفر الحكومات والشعوب؟ ووصف العصر كله بجاهلية القرن العشرين، ورأى أنها أسوأ من جاهلية ما قبل الإسلام المشركة، وذلك لأن جاهلية القرن العشرين مخادعة تدعي الإسلام اسمًا، لكنها بعيدة عنه روحًا وتصورًا وعقيدة وتشريعًا وهي – بسبب هذا – أخطر من الجاهلية الصريحة، التي تقوم على إقصاء الإسلام ومحاربته علانية، بينما تقوم الأخيرة المعاصرة على الاحتواء والتمييع بتعبيراته .

إحباطات الشاعر الرومانسي:

يذهب بعض الباحثين إلى أن سبب هذا التحول في شخصية قطب يعود إلى يأسه من جيل العقاد كله، الذي رآه عائقًا أمام ظهورهم، ورأى في فلسفته تجليات للاستعمار والتبعية للغرب، وقد اتكأ القائلون بهذا الرأي على تلك المرارة التي ظهرت في قول قطب في أواخر مرحلته الأولى: "لقد كنت مريدًا بكل معنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين، ولكن هذا الرجل وجيل الأساتذة كله لم يقدموا كلمة تشجيع منشورة لهذا المريد المتفاني حين بدأ ينشر كتبه المتتالية بدءا من عام ١٩٤٥.. كلمة انتظرها كثيرًا ولم ينلها"، (نقلًا عن "سيد قطب والأصولية الإسلامية" شريف يونس ص٥٣ مكتبة الأسرة ٢٠١٢) وزاد من هذه المرارة أن العقاد رفض أن يكتب مقدمة لأحد كتبه فكانت القطيعة والعداوة، لكن هذا الرأي لا يرقى – كما يرى شريف يونس، وهو محق في هذا – إلى التفسير الموضوعي لهذا التحول الهائل في شخصية قطب.

المصلح الاجتماعي: مرحلة بينية غائبة:

ينبهنا د.شريف يونس – في أطروحته للدكتوراه التي صدرت عن مكتبة الأسرة تحت عنوان "سيد قطب والأصولية الإسلامية" – إلى مرحلة بينية تفصل بين المرحلة الأولى والأخيرة، وبهذا فنحن أمام ثلاث مراحل لا مرحلتين، هي: مرحلة الشاعر الناقد، ومرحلة المصلح الاجتماعي، وأخيرًا مرحلة المفكر الأصولي بآرائه القطعية الحادة التي تقسم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، والأفراد إلى مؤمنين وكفار، والسلطات إلى سلطات تقيم شرع الله –كما يراه ويحدده هو – وسلطات كافرة. وقد بدأت هذه المرحلة البينية عام ١٩٤٠ مع إنشاء وزارة الشئون الاجتماعية في أغسطس ١٩٣٩وظهور مجلتها في يناير ١٩٤٠وعلى خلاف الأفكار اليسارية الصريحة التي كانت تدعو إلى تأسيس اتحاد للعمال – دعوة النبيل عباس حليم – ومحاولة عصام الدين حفني ناصف إنشاء حزب عمالي يسعى للوصول إلى السلطة صراحة "بالوسائل السلمية"، أقول على خلاف ذلك كان سيد قطب يسعى إلى "مشروع إصلاحى من داخل النظام"، فيما يمكن أن يسمى – بتعبيرات شريف يونس – "الهندسة الاجتماعية من أعلى"، وقد أطلق قطب على رؤيته الاجتماعية هذه اسم "المجتمع المتوازن"، الذى يعني " نوعًا من العدالة الاجتماعية يقوم على مبدأ تكافؤ الفرص بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكل فرد، ومحاربة الفساد والمحسوبية وكل ما يعوق المساواة المطلقة في فرص النجاح" (السابق ص ١١١).

إن سيد قطب – في هذه المرحلة وغيرها – لا يؤمن بصراع الطبقات

– المبدأ الماركسى الشهير – ولا يسعى إلى تأجيجه، ولا يراه محركًا للتاريخ والتقدم، بل يسعى إلى ما يسميه "المجتمع المتجانس"، الذي تقل فيه الفوارق بين الأفراد والطبقات عن طريق توزيع الأعباء العامة من ضرائب ورسوم، وتوزيع الأراضي المستصلحة على فقراء الفلاحين، والغريب – حقًا – أن يكفر قطب – فيما بعد – النظام الناصري رغم أنه قد حقق أكثر مما نادى به في بداية الأربعينيات، وما دام قطب قد رفض – بداية – صراع الطبقات فمن البديهؤ أن يرفض قيادة طبقة محددة لهذا التغيير بعد وصولها للسلطة كالبروليتاريا – مثلًا – في الرؤية الماركسية – أو البرجوازية الصغيرة كما حدث في المرحلة الناصرية

إن الدولة – هذا الجهاز الضخم المتعالي على الجميع – هي وحدها المنوطة بإحداث هذا الإصلاح "سواء رضي الشعب أو لم يرض.. فإذا عز على الأمة أن تدرك هذا الواجب ـ وهو أمر متوقع في ضوء تخلف الشعب ـ فمن واجب الدولة أن تفرضه عليها فرضا"، وأن تعتمد على "الإرشاد الاجتماعي"، المطالبة "بوضع استراتيجية عملية الإصلاح وبرنامجها، وهو من جهة أخرى جهاز دعوة إلى ذلك المثل الأعلى"، ولا شك أن هذا الإرشاد الاجتماعي يستلزم رقابة الدولة لجميع وسائل الإعلام، وتشديد الرقابة عليها، ويتوازى هذا مع ما يسميه شريف يونس بالهندسة الأيديولوجية، التى تسعى إلى إصلاح الشخصية المصرية من خلال التعليم.

نحن إذن أمام دعوة صريحة لدولة شمولية تخلق المواطنين على هواها وطبقًا لرؤيتها، ولا تعرف تنوع الاتجاهات الفكرية، كما أننا أمام رؤية مثالية لفكرة الدولة المتعالية، التي تترفع على المصالح الضيقة للطبقات والأفراد،

وعلى الرغم من تنفيذ بعض المشروعات فإن قطب ظل يعلق آماله على الحكومات المتعاقبة دون جدوى، وقد أدت خيبة أمله هذه إلى "توديع تصوره نفسه كمفكر للإدارة الحكومية لينخرط في طور جديد أصبح المصلح فيه داعية ثائرًا "رافضًا الأحزاب كلها، ومحتقرًا لها حين رآها "زائدة دودية في حياة هذا الشعب"، وحين اكتشف أن رأس المال هو المتحكم في هذا الإصلاح الاجتماعي وأنه "ما من مرة عرض مشروع يمس رءوس الأموال أو ينصف بعض الطوائف الفقيرة إلا وتغير النظام الحزبي السياسي أو انهار، ووقف ممثلو رءوس الأموال من جميع الأحزاب جبهة واحدة ناسين خصومتهم الحزبية، ووقف كذلك أنصار الطوائف الفقيرة جبهة واحدة"، لكن ذلك لم يدفعه إلى تبني الرؤية الماركسية حول صراع الطبقات التي رفضها منذ البداية، وكانت فكرته عن "المجتمع المتوازن" مطروحة في مواجهتها.

المرحلة الثالثة أو نظرية الحاكمية:

لا شك أن هذه المرحلة هي التي بقت في الذاكرة الجمعية حول سيد قطب، فهي المرحلة التي شهدت سجنه عشر سنوات، رغم المعاملة الخاصة التي عومل بها، وهي التي انتهت بإعدامه، بسبب قيادته لتنظيم إرهابي وضع خطة لاغتيال جمال عبد الناصر، وعلى صبري رئيس الوزراء حينها وغيرهما، وتفجير بعض الكباري وقطع الكهرباء في عدة محافظات بغرض شل حركة السلطة.

وما يهمني الآن.. هو كيف وصل قطب إلى هذه الرؤية الانتحارية أو

الاستشهادية من وجهة نظره ؟ يرجع ذلك إلى تحول الأفكار عنده إلى عقيدة يؤمن بها الإنسان ويعمدها – لكي تحيا – بالدم، وقد وصل إلى هذا بعد خسران رهانه على الضباط الأحرار في تنفيذ برنامجه، وإدراكه لإرهاصات الخلاف بين الثورة والإخوان المسلمين، ومن ثم انحيازه لمن هم أقرب لفكره ونفسيته وهم الإخوان المسلمون، الذين كلفوه بالمسئولية عن قسم النشر في الجماعة، وإصداره للعديد من المنشورات المعادية للضباط الأحرار. وهكذا بدأت فكرة الحاكمية – المأخوذة عن المودودي – وتكوين عصبة مؤمنة في إطار حزب إسلامي انقلابي لتنفيذها بالقوة .

وفي هذه المرحلة "صور قطب الإسلام كنظرية كلية على نمط شمولي رومانسي"، بوصفها "النظام الوحيد الذي يوفر حرية العقيدة والمساواة، وينفي الظلم الفردي أو الطبقي عن طريق قصر حق التشريع على الله" كما يظهر – في قاموسه – مصطلح الأمة الإسلامية التي تقوم على رابطة العقيدة التي "تحل – عنده – محل روابط الجنس والوطن والدم والنسب".

من هذه المنطلقات الجديدة لا يرى قطب عدوه الأساسي في المسيحية أو البوذية أو غيرهما من الأديان، وإنما في الناصرية، فانصب هجومه على الأسس التي تقوم عليها، مؤكدًا "أن شعارات القومية والوطن والشعب والطبقة وتقرير الشرائع والقوانين باسمها والمطالبة بالتضحية في سبيلها إقامة لأصنام تعبد من دون الله"، وهكذا يصل إلى استنتاجه الخطير، وهو أن من يحكم بغير شرع الله ليس مسلمًا، "حتى لو آمن بألوهيته، وقدم له الشعائر"، لقد وحد قطب بين الإسلام ونظام الحكم كما يراه هو، وكما سيراه حاكمه المسلم المنتظر الذي سيصبح في هذه الحالة أكثر من ظل لله على الأرض، فكلمته هو كلمة الله ومن

يعترض فهو كافر بداهة، بينما العضو المؤمن هو المطيع لحاكمه الممثل لحكم الإسلام وشرع الله.

وهكذا فإن العبودية لله وحده سوف تتجسد في شخصية الحاكم طبقًا لهذه الرؤية، وتظهر الثنائيات الضدية بين الحق والباطل والهدى والضلال والإسلام والجاهلية، "فليس هناك حل وسط ولا منهج بين بين". الحاكمية عند قطب وكل دعاتها ليست نظرية شأن غيرها من النظريات التي نحكم عليها بالخطأ أو الصواب، بل هي الهدى الصريح الذي ينبغي الجهاد في سبيله، هذا الجهاد الذي يبدأ – في مرحلة الاستضعاف – بالصبر وعدم الرد على أذى الكفار، ويتدرج حتى يصل – في مرحلة القوة – إلى تخيير الناس بين الإسلام والجزية والقتل، إن كارثية هذه الأفكار تكمن في تبني كل التنظيمات الإرهابية لها، حتى اللحظة الراهنة، وجديد شريف يونس – وهو جدير بالإشادة حقًا – هو رؤيته النافذة التي تؤكد أن انتقالات قطب من مرحلة إلى أخرى لم تكن هجرًا بل امتصاصًا لأفكار ظلت ملازمة له طيلة رحلته الأدبية والفكرية .

الأفكار المؤسسة لتنظيم "داعش".. من شوكة النكاية إلى إقامة الدولة:

لا شك أن المواجهة الأمنية والعسكرية لتنظيم "داعش" – الدولة الإسلامية في العراق والشام – ضرورة ملحة بعد أن استغل هذا التنظيم ضعف الدولة المركزية في كل من العراق وسوريا واحتل مساحات واسعة من أراضي الدولتين وأقام فوقها دولته المزعومة أو "شبه الدولة"، كما وصفها د.عمار علي حسن في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه

المواجهة العسكرية حتمية إذن، لكن الأكثر فاعلية وأهمية على المدى البعيد هو المواجهة الفكرية وتعرية زيف الأفكار المؤسسة لهذا التنظيم، وتوضيح مدى خطورتها في تفكيك الدول الوطنية.

البعد التاريخى لفقه الدم:

من البداهة أن نقول إن تنظيم داعش لم يولد من فراغ، بل إن تنظيمات الإرهاب والعنف المعاصرة كلها تعد امتدادًا لما شهده التاريخ الإسلامي من فرق كثيرة سعت إلى فرض آرائها وتصوراتها المغلوطة بحد السيف، ومن أشهر هذه الفرق فرقة "الخوارج"، الذين انشقوا على الإمام علي بن أبي طالب، ورفعوا – في وجه الجميع – شعار "لا حكم إلا لله"، الذي وصفه الإمام علي بأنه " كلمة حق يراد بها باطل"، ثم ابتلي العالم الإسلامي بفرقة "الحشاشين"، التي تزعمها حسن الصباح، وكانت أكثر إرهابًا ودموية واعتمدت على الاغتيال وإشاعة الرعب في قلوب أعدائها.

وليس غريبًا أن تعتمد داعش على هذه الوسيلة نفسها، وتطويرها وتقسيمها إلى مراحل ثلاث، هيي: شوكة النكاية التى تقوم على إنهاك الدولة الوطنية واستنزاف قواها من خلال عمليات الهجوم المتتابعة لما يسمونه "الذئاب المنفردة"، التى يصعب السيطرة عليها لأنها لا تقوم على المواجهة الصريحة بل تقوم على التخطيط المحكم والهجوم المباغت وعمليات الكر والفر.

وبعد إشاعة الفوضى وإرباك الدولة تأتي المرحلة الثانية، وهي "إدارة التوحش" التي يبيحون فيها كل شيء: سبي النساء واغتصابهن، كما حدث

مع فتيات الأكراد ونسائهم، وجز الرءوس وإحراق "الأحياء"، كما حدث للطيار الأردني، "معاذ الكساسبة" أمام العالم كله. و"إدارة التوحش" هو عنوان الكتاب الذي وضعه أبو بكر الناجي ويشرحه بأنه "أخطر مرحلة ستمر بها الأمة" داعيًا فيه – بالإضافة إلى العنف والإرهاب وسفك الدماء– إلى ضرورة الاهتمام "بالجانب الأمني، وبث العيون، واختراق الخصوم والمخالفين سواء في المجتمعات التي يتواجد فيها التنظيم أو تلك التي يستهدفها، لذا ربما يبدو مبررًا لديه الحرص على تجنيد النساء والأطفال، ليس لأجل أنشطة قتالية مباشرة تستدعى حمل السلاح، بل في جمع المعلومات وبث الدعاية عن التنظيم". (" إخوان وسلفيون ودواعش " أحمد بان ص١٤٨ مركز المحروسة ٢٠١٧)

كل هذا وصولًا إلى المرحلة الثالثة وهي مرحلة الغلبة والتمكين وإقامة الدولة، وصاحب "إدارة التوحش" – وهو ما يطبقه داعش بصورة حرفية – لا يستبعد الفشل، لكن هذا لا ينبغي –كما يرى – أن يقعد داعش عن تحقيق هدفه بالمزيد من التوحش ،كما يبدو في قوله: "الإخفاق في إدارة التوحش سيؤدي إلى مزيد من التوحش، لكن أفحش درجات التوحش هي أخف من الاستقرار تحت نظام الكفر بدرجات". (السابق ص١٦٨)

آباء "داعش" المعاصرون:

يمكن القول إن فرقتي "الخوارج" و"الحشاشين" كانتا بمنزلة الأجداد الأوائل لتنظيم داعش، ويبقى أن نشير إلى آبائهم المعاصرين الداعين إلى استعادة "الخلافة" – لاحظ أن أعمال الخوارج والحشاشين الإرهابية كانت

في ظل هذه الخلافة التي تبيح التنظيمات الإرهابية كل شيء في سبيل استعادتها الآن – والتمسك بنظرية الحاكمية.

وترجع جذور الإسلام السياسي في العصر الحديث إلى الحركة الوهابية، التي جعلت من تكفير الآخرين أو اتهامهم – على أقل تقدير – بالانحراف عن الإسلام كما يتصورونه عقيدة أساسية ينطلقون منها، فرغم إن علماء السعودية يرفضون أن يكون تنظيم داعش امتدادًا للوهابية، فإن داعش يسوق لأفكاره بأنها "مستمدة بالأساس من الدعوة الوهابية، وقام بالفعل بطبع بعض الرسائل والمطبوعات البسيطة، التي حاولت البرهنة على هذا الأمر" ("شبه الدولة..القصة الكاملة لداعش" د.عمار علي حسن ص ٣٧دلتا للنشر والتوزيع ٢٠١٧).

ومن المعروف أن "عناصر الصف الأول في داعش انحدروا من القاعدة، والأخير هو خلاصة ما توصلت إليه التنظيمات الجهادية التي شهدها العالم الإسلامي منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين"، (السابق ص ٣٥) وعليه فإن أفكار الإخوان المسلمين التي أخذت صيغتها العنفية على يد سيد قطب في "معالم في الطريق"، الذي يعترف أيمن الظواهري بتأثيره الكبير حين يقول "إن سيد قطب هو الذي وضع دستورنا في كتابه معالم في الطريق "وأفكار تنظيم الجهاد من المرجعيات الفكرية التي بلغ بها داعش أعلى درجات إرهابها ووحشيتها. وهو ما يعني أن الانشقاقات التي تحدث بين هذه التنظيمات والصراع المسلح بينها يرجع إلى الخلافات السياسية لا الفكرية، وعلى سبيل المثال فإن داعش والقاعدة يتفقان في قضايا عدة، حيث يكفران "الشيعة ويعتبران العلمانية كفرًا وخروجًا عن الملة، ويتهمان

الأنظمة الحاكمة في الدول العربية والإسلامية بالكفر، ويرى التنظيمان ضرورة استمرار الجهاد"، ("عالم داعش..خفايا وأسرار – تحليلات فكرية لإدارة التوحش بعالم داعش والقاعدة" ياسر جاسم).

عالمية الصراع:

ليس غريبًا أن يلتقي خطاب التنظيمات الإرهابية عامة والخطاب العنصري الغربي الذي يقوم على ما أسماه هنتنجتون بصراع الحضارات، وضرورة تسييد قيم الحضارة الغربية، وهو ما يرادف مقولة سيد قطب حول "أستاذية العالم"، وقول أسامة بن لادن الصريح "إن فرضية صراع الثقافات صحيحة بلا شك، فالقرآن يرى بوجود هذا الصراع، وفكرة السلام العالمي ليست أكثر من أسطورة غربية"، (" صراع الأصوليات – التطرف المسيحي – التطرف الإسلامي والحداثة الأوربية" هاينر فيلهلم شيفر ترجمة صلاح هلال هيئة الكتاب ٢٠١٥)، وامتدادًا لهذه المقولات يؤكد داعش عالمية التنظيم من خلال سعيه لإقامة خلافة إسلامية يبايع المسلمون خليفتها أينما كانوا، ففي كلمة مفرغة لأبي مُحَّد العدناني – وهو المتحدث باسم التنظيم وخطيبه الأول – بعنوان "يقتلون ويقتلون" نراه يبشر بصمود دولة الخلافة وانتصارها وامتدادها إلى غرب أفريقيا، وهذا – كما يقول – باب جديد فتحه الله ليهاجر إليه المسلمون، "فمن حبسه الطواغيت فأعجزته الهجرة إلى العراق أو الشام أو اليمن أو الجزيرة أو خراسان فلن تعجزه بإذن الله أفريقيا"، ("تفكيك خطاب داعش – قراءة في أنساق المعنى وبناه العميقة" علوى أحمد الملجمي ص١٤٨مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر)، وعالمية التنظيم – التي توحي بها كثرة الأماكن

المشار إليها – يستتبع بالضرورة عالمية الحرب، حيث يصبح التنظيم وأتباعه في كل مكان في مواجهة الجميع: اليهود والصليبيين والشيعة والحكام الطواغيت، يقول العدناني في الكلمة نفسها: " ها هي ذي إيران مع شيطانها الأكبر أمريكا تتقاسم المناطق والأدوار في حرب الإسلام وأهل السنة، فلم يكتف الصليبيون واليهود بتسليم الروافض بغداد ودمشق وبيروت وصنعاء، إنما يريدون لهم مكة والمدينة، يريدون باكستان وأفغانستان، ويريدون أندونسيا نعم أندونسيا لو كنتم تعلمون".

وإذا كان التنظيم يوظف الأمكنة الحديثة للإيحاء بعالميته، فإنه يوظف المكان التاريخي بغرض الاستنفار، وبالتالي يربط المكان التاريخي بفكره وأعماله القتالية، يقول العدناني أيضًا "فوالله لنعيدن بدرًا وأحدًا، لنعيدن مؤتة وحنين، لنعيدن القادسية واليرموك، لنعيدن اليمامة، ونعيد حطين وعين جالوت، ونعيد جلولاء والزلاقة والزلاقة الثانية وبلاط الشهداء، سنعيد الفالوجة الأولى والثانية، وقسمًا قسمًا لتعودن نهاوند"، ونجد أننا أمام خطاب شفاهي حماسي نراه يعتمد على التكرار وأسلوب القسم بصورة لافتة، بغرض استثارة الحماس في نفوس المتلقين.

الإسلام دين القتال:

إن مكمن الخطر الحقيقي في خطاب داعش أنه خطاب حرب مع الجميع، حيث تحول الكره إلى عنف انتقامي، وقد ولد هذا الكره والعنف ذاتًا لا يمكن أن تعيش بدون قتال – هل يذكرنا هذا بقول مناحم بيجين "أنا أقاتل إذن أنا موجود"؟ – وهكذا يتحول الإسلام من دين سلام إلى

دين قتال، فتحت عنوان "السلمية دين من؟" يقول العدناني: "الصدام قدر محتوم، والدعوات السلمية إلى المزبلة، وقد آن لنا أن ندرك ونقر ونعترف أن السلم لا يحق حقًا، ولا يبطل باطلًا، لقد آن لدعاة السلمية أن يكفوا عن دعواهم الباطلة"، (السابق ص٨٧) ويزيد خليفتهم أبو بكر البغدادي الأمر وضوحًا في كلمته – "انفروا خفافًا وثقالًا" – وبقوله: "ما كان الإسلام يومًا دين السلام، إن الإسلام دين القتال، وقد بعث نبيكم بالسيف رحمة للعالمين، وأمر بالقتال حتى يعبد الله وحده". والأرض كلها – عندهم – مستباحة، بما فيها أرض المسلمين، لأنها لا تحكم بشرع الله كما يرون، وفي سبيل إقامة شرع الله لا يرون حرمة لدماء أو أشلاء، فالجميع مستباحون على اختلاف نواياهم ومقاصدهم، كما يقول العدناني في كلمته – "قل للذين كفروا ستغلبون" – "نعلم أن نياتكم متعددة وأحوالكم ومقاصدكم شتى، فاعلموا أننا لا نميز بين هذه الأصناف والمقاصد، وحكمهم عندنا بعد القدرة واحد: طلقة في الرأس فائقة أو سكينة في العنق حاذقة".

ومن المهم أن نلاحظ أن عناوين أغلب كلماتهم وكتبهم آيات قرآنية أو أحاديث نبوية؛ لإضفاء صفة اليقين على تصوراتهم، ولشرعنة أعمالهم الإرهابية، وهو ما أدى إلى الخلط الفادح بينها وبين الجهاد الذي كان قاصرًا على جهاد الدفع، ولم يكن يشمل ما يسمونه بالجهاد الهجومي، الذي يتمسكون به الآن. ولا شك أن هذا التأويل الديني المغلوط يعطي – كما يقول سكوت هيبارد – "رخصة أخلاقية للسياسي ليفعل ما يشاء"، لأننا في هذه الحالة لا نكون أمام أفعال بشرية بل أوامر إلهية واجبة التنفيذ.

هذه اليقينة في تصوراتهم المنسوبة – زورًا – إلى الإسلام انعكست أيضًا على العملية التعليمية في المناطق التي سيطروا عليها، حيث تزرع داعش في وعي الطلاب أنهم يعيشون في ظل دولة كبري هى دولة الخلافة، وأن عليهم الاعتزاز بها والدفاع عنها، ولتحقيق هذا الغرض قصروا المادة العلمية على تدريس العقيدة، واللغة العربية، واللغات والعلوم، وهذا يعني أنهم ألغوا العلوم الإنسانية، كالفلسفة بفروعها المعروفة وعلى مستوى الجامعات ألغوا "كليات الفنون الجميلة، والآثار، والحقوق، والعلوم السياسية، والتربية الرياضية، وأقسام الفلسفة، وإدارة الهيئات السياحية والفندقية". (" شبه الدولة..." ص٨١)

خصائص خطاب داعش:

ينطلق داعش من منظومة أيديولوجية يتصور يقينها، ومن الطبيعي أن تنعكس هذه المنظومة على الخطاب الأسلوبي، وهو ما طرحه علوي الملجمي، ويمكن إيجازه فيما يأتي: أنه خطاب تعبوي تكثر فيه مفردات الحرب والتعبئة الإثارة، وأنه خطاب إغرائي سواء عن طريق وعد دولة الخلافة المثالية العادلة، أو الوعد بالجنة لمن يستشهدون في سبيل إعلاء راية الإسلام، وأنه خطاب الثنائية الضدية بين الأنا والآخر والإسلام والكفر، وأنه خطاب يقوم على العنف وانعدام الرحمة والغرور الديني، والاعتماد على الهالة الإعلامية الزائفة.

نساء داعش .. الوهم والحقيقة:

تذكرت وأنا أقرأ هذا الكتاب المثير والمفجع "نساء داعش: سبايا ومحظيات"، للكاتبة أسماء مصطفى كمال، تذكرت ما كان يفعله تنظيم "الحشاشين" بقيادة حسن الصباح، وما أثاره من رعب في أرجاء العالم الإسلامي، وما كان يزرعه من أوهام في عقول أعضائه أو المستهدفين للتجنيد في صفوفه، حتى إنه عندما أشار الصباح إلى أحد الحراس بأن يلقي بنفسه من فوق "تبة" عالية لم يتردد لحظة، وسقط صريعًا آملا في أن يدخل الجنة، ويحظى بالحور العين. لا أريد أن أقول إن التاريخ يعيد نفسه، بل أريد أن أقول إن الكثير من الأحداث التاريخية متشابهة، ويعود ذلك إلى ثبات بنية الوعي وانغلاقه، ومن ثم عدم تجدده، وعدم مراعاته للتغيرات الواقعية. والكتاب الذي بين أيدينا – "نساء داعش" – يكشف بوضوح عن بنية وعي – هل أقول لا وعي – توقف على أوهامه حول "الخلافة" التي لا تعترف بالحدود الوطنية، ولم يكن غريبًا بناء على هذا أن تقتطع أراض من العراق وسوريا لتقيم عليها دولتها – أو شبه الدولة كما أطلق عليها د.عمار علي حسن – فداعش اختصار بالحروف الأولى ل "الدولة الإسلامية في العراق والشام"، وتأخذ الهيمنة على المرأة سواء بالخداع والإيهام أو بالاغتصاب محورًا مركزيًّا في هذا الكتاب، واللافت حقًّا للنظر توظيف أدوات التواصل المابعد حداثية – الإنترنت – في النكوص الماضوي إلى عصور السبايا والمحظيات، ويتبع الكتاب بنية زمنية متتابعة، حيث يتكون من اثني عشر فصلًا، يبدأ باستعراض الأحوال الحياتية في منطقة "أزيدية" قبل الاجتياح الداعشي، وذلك في الفصل الأول الذي

نكتشف فيه طبيعة الحياة المحافظة التي تميز هذا المجتمع في مواجهة الشيطنة المستمرة له على العديد من المواقع، فهو مجتمع مسالم متماسك، وبدت فتياته الفقيرات دؤوبات ومحبات ومتحايلات كي يعشن .

ثم يأتي الفصل الثاني، ليصور فعل الاجتياح ووحشيته لمناطق الأيزيديين، من خلال حكايات رصدت كل منها ما جرى في إحدى القرى باختلافات واردة بين كل قرية وأخرى، وهي قصص مرعبة من حيث تصويرها لمشاهد الهروب والتعقب والعنف والقتل والتعذيب وتشتت الأسر، والغريب حقًا أن نجد أوربيات من أكثر من بلد غربي يذهبن بمحض إرادتهن إلى داعش، وهذا ما نجده في الفصل الثالث تحت عنوان "جنة صوفي" و"صوفي كاسيكى" اسم مستعار لسيدة أوربية من أصول أفريقية، ذهبت بمحض إرادتها لتلتحق بالتنظيم، رغم أنها لم تكن في الأصل مسلمة، وهي ليست فريدة من نوعها، بل إن هناك العديد من النساء الغربيات فعلن مثلها، وذهبن مخدوعات أو باحثات عن معنى للحياة، وفي تصوري فقد كان إحساس هؤلاء النساء بالاغتراب داخل مجتمعاتهن الغربية هو الدافع الأكبر لخوض هذه المغامرة.

ويبدو الفصل الرابع كما لو كان يقدم نماذج عملية لكيفية تجنيد الفتيات وإقناعهن بالسفر للانضمام للتنظيم، وفي الفصلين الخامس والسادس تعود الكاتبة إلى الأزيديات مرة أخرى وهن في قبضة التنظيم، حيث يتعرضن للاغتصاب والاستغلال الجنسي والاستعباد، وفي الفصل السابع تعود مرة أخرى إلى النساء الائي هاجرن بمحض إرادتهن من خلال شهادتهن التي تكشف كيف وقعن في شراك خديعة كبرى، والمفارقة بين ما تخيلنه وبين الحقيقة المرة التي اكتشفنها.

ومن الفصل الثامن إلى الثاني عشر تبدأ رحلة التراجع، ونقرأ حكايات العائدات، وكيف تعاملت معهن الدول الغربية التي ينتمين إليها، ثم يستعرض الفصل التاسع حال الأطفال الذين ذهبوا مع أمهاتهم، ويختص الفصل العاشر بعرض تجربة مهمة أثارت الكثير من الجدل في المجتمع الفرنسي، ويحمل الفصل عنوان "مناهضة التطرف"، حيث تعاملت دينا بوزار عن قرب مع العديد من الحالات لنساء سافرن وعدن، وفي الفصل الحادي عشر تعود الكاتبة إلى الناجيات من سبايا التنظيم، وتقترب من أحوالهن النفسية والاجتماعية، وفي الفصل الثاني عشر والأخير والذي يحمل عنوان "ما بعد الكارثة" تتابع الكاتبة العديد من الجهود التي بذلت لتخفيف الآثار الكارثية لما حدث.

من خلال هذا الاستعراض نستطيع وصف هذا الكتاب بأنه ذو بناء محكم متنام، له بداية وعقدة ونهاية، كما لو كنا أمام سرد روائي، يمهد للأزمة، ثم يستعرض جوانبها المختلفة، وينتهي بانفراجها ومعالجة آثارها، كما يمكن وصفه بأنه سرد غيري، حيث تسرد الكاتبة حكايات غيرها من الشخصيات، ولهذا كان الضمير المستخدم هو ضمير الغائب.

واتخذت الكاتبة وضعية الراوي الخارجي لكنه – هنا – ليس عليمًا، لأنه يعتمد على حكايات الآخرين، ولا يزيد دوره على التقسيم والتعليق، وهو تقسيم موضوعي، حيث تضم الحكايات التي تعالج موضوعًا واحدًا في فصل منفرد، ويمتاز هذا الكتاب بابتعاده عن التنظير الذي قد ينفر القارىء العام، واعتماده على الشهادات الحية مما يجذب المتلقي.

ولا شك أنه كان من المهم أن تلفت الكاتبة النظر إلى أن الإرهاب ليس سمة إسلامية، بل قد يصيب كل الأديان، حين تقول "ورغم أن معظم الأديان تحرم إراقة الدماء وتدعو إلى نشر السلام، إلا أن العالم عرف حروبًا دينية مروعة على مر العصور"، وتضرب مثلًا لذلك ما شهدته فرنسا في القرن السادس عشر من انقسام ديني بين الكاثوليكية والبروتستانتية، أدى إلى مقتل الملايين خلال حروب متتالية على مدار ستة وثلاثين عامًا، ومن الظواهر الكارثية التي ذكرتها الكاتبة ما قالته عمن أسموهم "أشبال الخلافة"، وهم الصبية الذين قتل التنظيم آباءهم، ويقوم بتدريبهم على استخدام الكلاشينكوف وقطع الرقاب بالسيوف، وهو ما يذكرنا بفرق الإنكشارية التي كانت موجودة في ظل الحكم التركي العثماني، ونادرًا ما يكون هؤلاء الأشبال من أبناء المجاهدين، بل هم في الأغلب من أبناء الطائفة الأيزيدية التي قام داعش بقتل عدد كبير من رجالها وسبى عدد أكبر من نسائها، ويخضع هؤلاء الأطفال لعمليات غسيل دماغ ممنهجة داخل معسكرات التنظيم.

وهناك نوع آخر من الأطفال الذين تم تحويلهم إلى إرهابيين بمعرفة آبائهم وبرغبتهم. إن التنظيم بهذا يربي أجيالًا تعد امتدادًا له ولغيره، فقد ربوهم على أن الآخرين كفار، وهي التهمة التي لاحقت الأيزيديين، وتنفيها فريدة خلف الأيزيدية التي تؤكد أنهم دائمًا يتوجهون بالدعاء إلى الله فقط، وأن سبب تقديسهم للشمس نابع من أن كل شيء في هذه الحياة مرتبط بنور الشمس بشكل أو آخر، لكنهم لا يعبدونها بأي شكل.

ورغم وحشية داعش فقد وقعت نساء غربيات في شراك خداعهم،

فقد قدم بعضهن "حالمات بلقاء فارس الأحلام، وهو في الغالب من جلبهن إلى داعش عبر الانترنت، مثل تلك الفتاة البلجيكية التي كانت في الثامنة عشرة والتي وصفتها صوفي بأنها كانت مهووسة بفكرة الزواج من مجاهد يحولها إلى أميرة".

.لقد تحول الانترنت – هنا – إلى نداهة تجذب النساء، حيث كانت عقود الزواج تتم من خلاله. لكن كل ذلك يتبدد حين يذهبن إلى التنظيم، ففي عام ٢٠١٤ قرر التنظيم إنشاء معسكر نسائي يسمى "حسبة النساء"، مكلف بالتأكد من ارتداء الزي الشرعي من قبل النساء السوريات، وكان أشهر أسلحتهن في معاقبة المخالفات هو ما يسمى "العضاضة"، وهي قطعة حديدية ذات أسنان مدببة تستخدم من خلال الضغط على صدر المرأة بقوة كبيرة ما كان ينتج عنه حالات إغماء أحيانًا.

لقد استطاعت الكاتبة إيصال صوت هؤلاء الضحايا، ليكون مسموعًا للجميع خاصة في العالم العربي. ولا شك أن ماذكرته لا يغني عن قراءة هذا الكتاب المثير وكبير الفائدة..

"صوت الإمام ... الخطاب الديني من السياق إلى التلقي:

تعد كتابات الدكتور أحمد زايد – أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة القاهرة – من أهم الكتابات التي تعرضت للظاهرة الدينية في مصر تحليلًا وتفسيرًا وتفكيكًا واستشرافًا لآفاق تجديد الفكر الديني، فبالإضافة إلى كتبه التي تتناول الواقع المصري بصورة عامة من قبيل: "البناء السياسي في الريف المصري"، و"المصري المعاصر: مقاربة لدراسة الشخصية

المصرية"، و"خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري"، و"العنف في الحياة اليومية في المجتمع المصري"، وكتبه التي تتعرض لعلم الاجتماع على نحو تخصصي، وطبيعة الدولة بشكل عام من قبيل "علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية"، و"الدولة بين نظريتي التحديث والتبعية"، أقول بالإضافة إلى ذلك كله نجد كتابات تتناول الخطاب الديني بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن هذه الكتابات: "تناقضات الحداثة في مصر"، و"صور من الخطاب الديني المعاصر"، و"المواطنة: الهوية الوطنية والمسئولية الاجتماعية".

وهذا الكتاب – موضوع هذه القراءة – "صوت الإمام: الخطاب الديني من السياق إلى التلقي"، وهو يتألف من ثمانية فصول تحمل العناوين الآتية: "حول السؤال والمنهج"، و"الدين والمجتمع: حول المقدس في العالم"، و"التعليم الديني: بناء المنصات الخطابية"، و"النخب الدينية: تشكيل الإطار المهيمن وبناء الهوية الدينية"، و" موضوعات الخطاب الديني بين العيش على النص والانعكاسية الماضوية"، و"قيم التنمية في الخطاب الديني: غياب الحياة الدنيا ونضالاتها"، و"تلقى الخطاب الديني: انصهار الآفاق الخطابية"، و"نحو سياسة لدمج الخطاب الديني في قضايا النهضة والتنمية".

ومن الطبيعي أن تندرج تحت هذه العناوين العامة عناوين فرعية، فالفصل الأول يحوي ثلاثة عناوين، بينما الثاني – على سبيل المثال – يحوي ستة عناوين. وسوف نحاول عرض أهم الأفكار الواردة في هذا الكتاب الهام ومناقشتها وإدارة جدل بناء حولها.

الدين والتدين:

يفرق د.زايد – منذ البداية – بين الدين بوصفه نصوصًا قطعية ثابتة، والتدين بوصفه سلوكًا وتأويلات مختلفة لهذه النصوص، وبهذا فهو يفرق بين الإلهي والبشري، وبين تنزيل الوحي وتأويلات البشر المتغيرة بتغير الزمان والمكان، وهي تفرقة شديدة اللبس في الذهنية العامة، ولم تعد بالوضوح المفترض بينهما بسبب طغيان ما يمكن أن يسمى بالنصوص الوسيطة التي أزاحت – بسبب تراكمها عبر العصور وقوة حضورها – النص المقدس نفسه بحيث أصبح لا يرى إلا من خلالها.

فالدين – لا شك – حاضر حضور الوجود نفسه، بل إنه يشكل الوجود ذاته، لكن بصيغته المعيارية التي توجد في النصوص الحاكمة، بل "أصبح تدينًا يخضع لتفسيرات وتأويلات عديدة للنصوص الدينية، ويخضع – في الوقت نفسه – لحوار مع التراث الثقافي القائم في المجتمعات والمتوارث من القدم حتى من قبل ظهور الديانات الكبرى" (" صوت الإمام: الخطاب الديني من السياق إلى التلقي" أحمد زايد ص ١٤ دار العين للنشر ٢٠١٧)

هذا الشاهد – الطويل نسبيًا – هو – في حقيقته – تفعيل استباقي لما طرحه د.زايد في نهاية الكتاب حول نظريات التلقي وانصهار الآفاق الخطابية، فالدين – أي دين – لا يتنزل على مجتمعات تخلو من الثقافات السابقة أو التقاليد والأعراف والمعتقدات السائدة، بل يتنزل على مجتمعات تحكمها كل هذه الأعراف والمعتقدات، وبناء على هذا يحدث

الحوار بين هذا الدين الجديد وما يؤمن به المجتمع مسبقًا، مما يترتب عليه اختلاف الرؤى والتأويلات من مجتمع إلى آخر، وبوصف الإسلام دينًا عالميًا فلا شك أن تلقيه في الشعوب ذات الحضارات القديمة والطبقات الثقافية المتراكبة مثل الشعب المصري والفارسي كان مختلفًا عن تلقيه في مجتمع تغلب عليه البداوة والقبلية كما كان الحال عند عرب الجزيرة.

وما حدث من تأويلات للنص القرآني حدث أضعافه مع الحديث النبوي، ولعلنا لا نزال نذكر كتاب مُحَمَّد الغزالي حول السنة، وما أثاره من جدل في حينه، ويتفرع عن هذه التفرقة سؤال يمكن اعتباره سؤال الكتاب المحوري وهو: هل الدين عقبة في سبيل التنمية والتقدم وتحقيق دولة المواطنة؟ وإذا كان كذلك في الخطاب الديني بتنويعاته المتقاربة فكيف يمكن دمج الدين في منظومة التنمية؟ وللإجابة على هذه الأسئلة الحيوية يؤكد د.زايد دور الدين على تماسك المجتمع واستمراره، وذلك لأن الدين يقوم على بناء الفرد والمجتمع "خاصة في ضوء توفر ظروف معينة، كوجود مفهوم للإيمان يتطابق مع متطلبات التقدم" (ص١٣)

هذا التأكيد على دور الدين وفاعليته يناهض ما ذهب إليه البعض من أنه عائق في سبيل التقدم، وأن "نقد الدين قد اكتمل"، وفي التفاتة عميقة يستبدل د.زايد مقولة "المقدس" بالدين، ويرى الأول قادرًا على التشكل في صور مختلفة، فقد "عملت النظم الرأسمالية ذات الصبغة الاستهلاكية على تحويل الكثير من أدواتها وسلعها إلى أيقونات تضفي عليها الطابع القداسي أو ما يشبه الطابع القداسي، ولقد أدى هذا الظرف ببعض العلماء إلى التمييز بين أشكال دينية وأخرى علمانية للمقدس" (ص١٤)

بناء على هذا يمكن استنتاج أن الإنسان يظل في حاجة إلى المقدس أو ساعيًا إليه، سواء كان قداسة دينية أخروية أو قداسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، وهي حالة تخلق جدلًا وصراعًا في أغلب الأحوال بين الديني والحداثي، غير إعادة إنتاج الأول للثاني أو مقاومته – شكليًّا – أو التعايش معه.

وعليه فإن المؤلف يسعى إلى اختبار توجهات الخطاب الديني من خلال درس مجموعة كبيرة متنوعة من "الخطب المنبرية" التي تلقى على الناس في المساجد، ودراسة كيفية تنزل هذا الخطاب من الصفوة – الدعاة – إلى الجماهير، ولبحث هذه الكيفية لا يتوقف – فحسب – أمام النص الديني ـ كما هي عادة المناهج البنيوية الشكلية التي تنغلق على النص وحده دون أن تتجاوزه إلى الذات المنتجة أو غيرها ـ بل يبدأ من السياق العام، وصولًا إلى المتلقي، مرورًا بالذوات المنتجة للخطاب، ثم الخطاب نفسه، دون أن نفهم من ذلك أننا نفترض "علاقة ميكانيكية بين الخطاب وسياقه، بمعنى أن السياق ينتج الخطاب على نحو آلي، وأن الخطاب يغير السياق على نحو آلي أيضًا"، (ص١٨) وهذا معناه أن العلاقة بين هذه الصياغات علاقة تداولية.

ومن البداهة أن ما قيل عن علاقة السياق بالنص ينطبق على علاقة النص بمنتجه "فالذات المنتجة للخطاب أو الناقلة له تحمل خبرات خاصة وتختلف في حجم تجربتها الدينية، والطريقة التي تعلمت بها"(ص٢٢). يتناول د.زايد – بعد ذلك – حلول "الوحي" في العالم وانديا ح النصوص المقدسة في الواقع والتاريخ، ومن ثم يعاد تفسيرها بناء على المصالح

السياسية، مما يعني أن الخطاب الديني ليس خطابًا مستقلًا عن أيديولوجية الدولة، وهو ما يجعله غير منشغل كثيرًا بقضية التنمية والتقدم بقدر انشغاله بتثبيت الوضع القائم.

المنهج ثلاثي الأركان:

بناء على الاستراتيجية المنهجية المعتمدة في هذا الكتاب يمكن القول إن هناك ثلاثة أركان يقوم عليها هذا المنهج وهي:

١- التكوين: وذلك من خلال الاعتماد على إحصاءات أعداد المعاهد الدينية وأعداد الفصول والطلاب والمدرسين.

٢- مضمون الخطاب: من خلال نظرة تحليلية تأويلية في عينة من خطب المساجد، بلغت ٤٧٠ خطبة سواء كانت مكتوبة أو مسجلة، وقد تم تحديد موضوعات الخطاب الأساسية والفرعية ومضمون القيم والتوجهات الفكرية المتضمنة في موضوعات النصوص.

٣- التلقي: وذلك من خلال تفعيل "الهابيتوس" الديني عند المتلقين، والذي يعرفه بيير بورديو بأنه "نظم من الاستعدادات الثابتة التي تتحول إلى أبنية أو مبادىء لتنظيم الممارسات والتمثيلات التي تتم بشكل تلقائي دون وعي بغاياتها". (ص٣٠)

الدين والمجتمع: حلول المقدس في العالم:

في الفصل الثاني الذي يحمل هذا العنوان يؤكد د.زايد أهمية البحث السوسيولوجي للدين، حيث يلعب "الدين دورًا مهمًا في الحياة

الاجتماعية، وهو يعد المصدر الرئيسي للقيم التي توجه السلوك"، (ص٣٥) فقد أجمع علماء الاجتماع على اختلاف مدارسهم أن الدين أحد حقول الحياة الاجتماعية المهمة، بل الحقل الرئيسي في كثير من الأحيان، بوصفه مجسدًا لروح الجماعة والمعبر عن الوجود الجمعي للأفراد والجماعات، والحقيقة أن هذه الأولوية المطلقة للدين ترجع إلى النظرية الدوركايمية للدين – نسبة إلى دوركايم – بينما نظر الوظيفيون المحدثون إلى الدين بوصفه نظامًا أو نشاطًا فرعيًّا، يتفاعل مع أنساق المجتمع من أجل تحقيق التكامل الاجتماعي، حيث نجح المجتمع الحديث في تكسير الازدواجية بين عالم الحياة وعالم المقدس، وفهم المقدس لا على أنه متعال عن الحياة ومنفصل عنها، بل محايد لعالم الواقع، وفي مرحلة لاحقة اهتم ماكس فيبر بالبحث في الدور التغييري أو التحديثي للدين، مما أدى إلى التوافق بين الدين والعقل كأحد الثمار المهمة للحضارة الرأسمالية الحديثة، وتحول الدين نفسه إلى طاقة عقلية مساهمة في التغيير التحديثي، وذلك لأن "نمو النزعة العقلانية ونمو البيروقراطية يؤديان إلى علمنة العالم، أي تحويله إلى عالم مادي تنزع منه كل صور الوهم والسحر وربما البهجة، ويؤثر ذلك على الدين... فيصبح ثانويًّا في حياة الناس ،ويتحول إلى أمر شخصي بحت". (ص٤٢)

التعليم الديني: بناء المنصات الخطابية:

في الفصل الثالث يتعرض د.زايد لتجارب هذا النوع من التعليم في كل من باكستان وماليزيا وتونس، والعلاقة بين التعليم الديني والتطرف، ثم بين التعليم الديني والتنمية، ثم يستعرض بتفصيل أكبر الوضع الراهن للتعليم

الديني في مصر من خلال المعاهد الأزهرية قبل الجامعية، ودخول الإناث في نطاق التعليم الأزهري ومدارس القراءات والتعليم الجامعي الأزهري والتعليم الديني في المنظومة المدنية للتعليم والفصل كله أقرب إلى البحث الميداني، وهو أمر شديد الأهمية لأنه يضعنا أمام معاينة دقيقة للواقع.

النخب الدينية : تشكيل الإطار المهيمن وبناء الهوية الدينية :

تحت هذا العنوان يطرح د.زايد إشكالية الحداثة العربية أو لنقل خصوصيتها، وهي أنها لم تقطع صلتها بالماضي، فهي حداثة هجينة "ظلت تحتفظ بالعلاقات الأبوية، ومن ثم فقد أنتجت مجتمعًا له طابع أبوي بما لذلك من انعكاسات على بنية العقل ونمط السلطة السياسية ودور المؤسسات الدينية"، (ص ٨١) وظلت التناقضات قائمة بين الدولة والقبيلة، وبين الطبقة والمواطنة، وبين الدين والدولة، كما يقول خلدون النقيب، وهو ما جعل الدين جزءًا لا يتجزأ من تكوين الدول الوطنية.

ثم تأتي قضية تشكل النخب الدينية ودور الإعلام الديني في تقديم هذه النخب إلى المجتمع، وقد اتسمت هذه النخب بمجموعة من الخصائص، هي: التعدد الكبير في التوجهات الدينية، وفي طبيعة الموضوعات المطروقة والأفكار التي تقف خلفها ونهج عرضها والدفاع عنها والتكامل مع ثقافة الاستهلاك في الجانب البصري والسمعي، والتوافق مع آليات السوق الرأسمالي، والاهتمام بالطاقة الجسدية، وإقامة علاقات محلية وإقليمية متشابكة، وبزوغ المزاج الديني العام في المجتمع.. والإضافة اللافتة التي يقدمها د.زايد هي عدم قناعته بإزاحة العقل لحساب

النقل في التراث الإسلامي – مقولة علي مبروك – أو هيمنة العقل العرفاني – مقولة عابد الجابري – لأن ذلك يغفل الدوائر التي برق فيها العقل ويميل إلى أطر استشراقية وضح إدوارد سعيد زيف جوانب كثيرة منها.

إن البحث السوسيولوجي هو القادر على الإجابة الموضوعية عن سؤال: لماذا برق العقل أحيانًا وخفت في أحيان أخرى؟ ومعرفة آليات هيمنة الإطار الديني من خلال: توسيع دائرة الإثم والتحريم، وتحول الفتاوى إلى أداة للمراقبة ومحاولات استملاك الحداثة والدفاع عن الدين في مواجهة الآخر وتأكيد استيعاب الإسلام لقضايا الحداثة والمرأة ومساواتها للرجل.

موضوعات الخطاب الديني بين العيش على النص والانعكاسية الماضوية:

يتضح من العنوان السابق بعض خصائص هذا الخطاب الذي يمنح النص أولوية مطلقة على الواقع، ويمنح الماضي سلطة قوية على الحاضر والمستقبل، والتوجه الأخروي على الدنيوي، والاستحواذ على تفسير النص واستبعاد المخالف المبتدع وسجنه وقتله أحيانًا .وتفعيل مقولة "ديار الكفر والجاهلية"، وبهذا يغدو الخطاب الديني العادي أحد روافد التطرف الديني والعنف من خلال تأكيده على العلاقة المتوترة بالآخر، وهي آراء تلقى رواجًا باعتبار هؤلاء العلماء ورثة الأنبياء، ومن ثم وجبت طاعتهم بوصفهم ممثلين لكهنوت ديني جديد يؤسس لثقافة الخوف من خلال ما يروونه من قصص الأولين الذين أهلكهم الله لأنهم لم يؤمنوا بالله، كل هذا يصنع ما يسميه الكاتب بشقاء الوعي الديني الذي تتنازعه مكونات ثلاثة، هي: الواقع المتردي والآخر المهيمن والتاريخ الضائع.

قيم التنمية في الخطاب الديني: غياب الحياة الدنيا ونضالاتها:

يتعرض د.زايد لمجموعة قيم التنمية التي يبثها الخطاب الديني، وهي: العمل – احترام العمل – انجاز العمل – الاتقان في العمل – الإخلاص في العمل – العلم – النجاح وتحقيق الأهداف والإبداع. ورغم هذه القيم الدنيوية الدافعة إلى التنمية، فإن د.زايد يرى تحولها – على يد النخب الدينية – إلى معان دينية، كأن يتم تحويل مفهوم الإتقان في العمل – مثلًا – إلى مفهوم عدم الرياء وعدم النفاق، والإخلاص في العمل إلى الإخلاص لله، كما يلاحظ على الخطاب الديني اهتمامه بالقضايا الصغرى، وتخصيص مجتمع المسلمين وتجسيد مفهوم الأخوة في الإسلام ،والنظر إلى العالم على أنه عالم رذيلة، يخلو من الفضيلة، ويتربع الشر بين جنباته والسكوت عن الكثير من القيم، مثل الشفافية والمحاسبية والمواطنة وقضايا الفساد والفقر والاحتكار.

تلقى الخطاب الديني: انصهار الآفاق الخطابية:

تدور نظريات التلقي – عمومًا – حول أن المعنى يتشكل من فعل الفهم القادم من المتلقي، وبهذا لم تعد النصوص ملكًا لكاتبها أو صانعها، بل أصبحت تخضع لإعادة قراءة وإعادة فهم من قبل المتلقين، ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى الخطاب الديني على أنه أشبه بعملية التلقي التي تحدث في النصوص الأدبية والإبداعية، حيث ينزل إلى المتلقين في عملية تأويلية متعددة الأبعاد، طبقًا لاستعدادات واستجابات المتلقي، وبناء على هذا قام د.زايد بجمع بيانات ميدانية مبنية على أساس عمري، على نحو ما أسماه بالهابيتوس الديني الشبابي والهابيتوس الديني للكبار، موضحًا الفروق بينهما.

نحو سياسة لدمج الخطاب الديني:

أعتقد أن هذا الفصل الأخير هو أهم فصول الكتاب؛ فهو أقرب إلى التلخيص الشامل لكل ماسبق في إيجاز دال، كما أنه يحوي مقترحات مهمة لتجديد الخطاب الديني، من خلال إلقاء نظرة على واقع الخطاب الديني المعاصر، والأسس العامة لتجديد الخطاب الديني، وهي: تفكيك التاريخ الإسلامي وتقديمه كتاريخ واقعي، وليس كتاريخ مصنوع، وتفكيك النصوص الخطابية، والمقصود بها تلك النصوص الوسيطة التي تتعامل مع النصوص الأصلية، وتفكيك وظيفة الدين من خلال معالجة الدين ومدنية الدولة والدين في المجال العام والحاجة لتفسير جديد لمعنى الإيمان، وكذلك ضرورة تجديد العقل والثقافة، بوصف ذلك مدخلًا لتجديد الخطاب الديني ودمجه في منظومة التنمية، وضرورة تطوير منظومة التعليم والإعلام، وتطوير محتوى الرسائل الكامنة في الخطاب الديني، وإعداد الدعاة وتوحيد الرؤية الدينية.

نحن – أخيرًا – أمام كتاب في غاية الأهمية، يقدم بوعي عميق وإحاطة شاملة إجابة واعية للكثير من الإشكاليات حول الخطاب الديني، وكيفيات تجديده وعلاقة الدين بالدولة وغيرها من القضايا الهامة.

"دولة الإمام": متى تخلع مصر عمامة الفقيه:

تعد العلاقة بين الدين والسياسة إحدى الإشكاليات الكبيرة التي واجهت الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن. وبصورة إجمالية يمكن القول إن الصراع حول تحديد هذه العلاقة دار بين ثلاثة تيارات كبرى، هي: التيار العلماني أو المدني كما هو شائع الآن، والذي يؤكد ضرورة

فصل الدين عن السياسة، وضرورة أن تقف الدولة على مسافة واحدة من الديانات المختلفة، وأن تكون قوانين الدولة المدنية هي المرجعية الوحيدة التي يخضع لها الجميع على قدم المساواة، ويرى أصحاب هذا التيار أن خلط الدين بالسياسة هو خلط بين الثابت والمتغير أو المطلق والنسبي بتعبيرات د.مراد وهبة، الذي يعد أبرز ممثلي هذا التيار الآن، أما التيار الثاني فهو "تيار الإسلام السياسي" باتجاهاته المختلفة شكلًا واسمًا، والمتماثلة مضمونًا، لأنها ترفع – على تعددها – شعارًا رئيسيًّا وهو"الإسلام دين ودولة" لأنه – أي الإسلام – لا يفرق بين الدنيا والآخرة، وعليه فإن "الإسلام هو الحل"، و"تطبيق الشريعة فرض ينبغي تنفيذه، والتعلل بوجود مسيحيين يمثل مفارقة لافتة هي "ديكتاتورية الأقلية" كما قال فهمي هويدي في إحدى مقالاته.

أما التيار الثالث، فهو الذي يحاول التوفيق بين الإسلام ومتطلبات الدولة المدنية، من خلال التمييز بين السياسي والديني، وهو التعبير الذي يستخدمه د.مُحَمَّد عمارة كثيرًا، ومحاولة تقديم رؤية إسلامية للعلمانية، من خلال ما أسماه د.عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الجزئية – وهي التي يمكن قبولها إسلاميًّا؛ لأنها لا تعادي الأديان – والعلمانية الكلية المرفوضة لأنها تفصل بين الدين والدولة والمجتمع وتحاصره داخل دور العبادة.

في هذا السياق يأتي كتاب رباب كمال "دولة الإمام: متى تخلع مصر عمامة الفقيه"، الصادر حديثًا عن دار ابن رشد، والذي يندرج – كما يتضح من العنوان نفسه – تحت التيار الأول العلماني، وهو كتاب هام يثير العديد من القضايا، ويكشف – بوضوح وحسم – المسكوت عنه، فهو لا

ينتقد – على عادة أغلب الكتابات العلمانية – مقولات الإسلام السياسي ودعاة الدولة الثيوقراطية فحسب، بل ينتقد – في الوقت نفسه – الوضع المجتمعي والقانوني والسياسي الداعم لهذه المقولات، حتى أصبحت عمامة الفقيه على رأس الدولة المصرية كلها. وهو ما فصلت رباب كمال القول فيه على مدار خمسة أبواب تحمل هذه العناوين: الحرية العقائدية والتمييز الديني – حرية التعبير والإبداع – تجديد الخطاب الديني – توظيف الدين في الخطاب السياسي والثوري – الخطاب الثقافي في مواجهة المد السلفي.

وبتأمل هذه العناوين ندرك أننا أمام رؤية شبه شاملة لما تستلزمه الدولة المدنية، ونقد واضح لما يعيق إقامتها وتأكيد على مجموعة القيم الواجب ترسيخها في الوعي العام المجتمعي ومؤسسات الدولة المختلفة، بدءًا من كفالة الحرية العقائدية وعدم التمييز الديني، مرورًا بحرية التعبير وتجديد الخطاب الديني وعدم الخلط بينه وبين السياسي سواء أكان مؤيدًا للسلطة أم معارضًا لها، وتوظيف واستثمار القوة الناعمة للثقافة في مواجهة التطرف والتشدد السلفي.

دلالات دولة الفقيه :

توضح الكاتبة – منذ المقدمة – ما تعنيه بدولة الإمام التي لا تعني فحسب الدولة التي يحكمها فقيه سني أو شيعي، بل هي "دولة تعتمر عمامة الفقيه حتي وإن بدت متزينة بقشرة الحضارة، فالدولة ليست حكومة ونظام حاكم فحسب، وإنما ثقافة مجتمع مكتملة"، (ص١٣) ولهذا

فإن التغيير يجب أن يبدأ من تفكيك ثقافة التمييز واللامواطنة التي تسيطر على قطاعات واسعة داخل المجتمع، والتي تقود دائمًا إلى دولة الإمام، إن تغيير القوانين دينية الهوى أو المهجنة بين المدنية والثيوقراطية – على أهميته – ليس كافيًا، ولن يؤتي ثماره إلا إذا وجد الثقافة المجتمعية الداعمة والحاضنة.

العلمانية الجزئية والعلمانية الكلية:

تدخل الكاتبة في جدل فعال مع هذه التفرقة التي يقدمها د.المسيري، والتي جعلته يقر أن المرجعية الإسلامية هي الطريق الوحيد لحل مشاكل هذا المجتمع، ويتبنى شعار "الإسلام هو الحل"، وأن فصل الدين عن الدولة يتجاهل البعد الإنساني والروحي. وترفض رباب كمال هذه المنطلقات وترى أن "العلمانية تقوم على التعدد لا المرجعية الواحدة"، (ص١٩) كما أن البلاد العلمانية لا تحارب الروحانيات، بل تمنح حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر لكل الديانات الإبراهيمية وغير الإبراهيمية.

على أنني أرى أهمية تحديد العلمانية بأنها فصل الدين عن السياسة أو عن الممارسة السياسية، وتنحية تعريفها بأنها فصل الدين عن الدولة، لأن هذا التعريف قد يوحي بما ذهب إليه د.المسيرى. وتزيد الكاتبة الأمر وضوحًا حين تقول: إن "المجتمع العلماني ليس له لا مرجعية إسلامية ولا مسيحية ولا هندوسية ولا إلحادية، المجتمع العلماني هو ذلك المجتمع الذي يعيش تحت مظلته وقوانينه المؤمن والملحد على حد سواء دون تمييز"، (ص٢١) ولا شك أننا معها في أحقية الجميع في العيش في ظل قوانين مدنية تساوى بين الجميع، ولا تسمح بملاحقة أحد بسبب اعتقاده، ناهيك

عن قتله، لكن هل يتعارض كل ذلك بالضرورة مع وجود مرجعية إسلامية على سبيل الاستهداء عند وضع هذه القوانين وليس على سبيل التحكم؟ لقد شبه مُحَمَّد حسنين هيكل الإسلام بأنه أشبه بالشمس التي يسير الجميع في هداها، شريطة تجديد الفقه وتقديم رؤية مستنيرة للشريعة طبقًا لمستجدات الواقع.

ضد العنصرية:

في أسلوب سردي شائق تحكي الكاتبة قصة "فاسيلى أرخيبوف" ضابط البحرية الروسية، الذي غير مسار التاريخ بقرار فردي لتضع الحرب النووية أوزارها قبل أن تبدأ فعليًّا، وذلك حين نشبت أزمة الصواريخ الكوبية بين أمريكا والاتحاد السوفيتي.

حين سردت الكاتبة هذه القصة في الإذاعة المصرية وترحمت عليه اتصل أستاذ جامعي ليخبرها أنه لا يجوز الترحم على غير المسلمين، ألا يذكرنا هذا بما أثير مؤخرًا حول طبيبنا العالمي مجدى يعقوب حين تساءل ضيقو الأفق – بعد إنقاذه حياة الملايين من أطفال مصر – هل سيدخل الجنة أم النار لكونه مسيحيًّا؟ إنها العنصرية الدينية البغيضة التي ينبغي التخلص منها.

جورج مدرس التاريخ الإسلامى:

ردًا على هذه العنصرية تسرد الكاتبة بعض القصص المشرفة لمفكرين مسيحيين، منها قصة جورج اللبناني الشهير بجورجي زيدان عاشق التاريخ الإسلامي، ومؤلف دراسة من خمسة أجزاء بعنوان "تاريخ التمدن الإسلامي"، ومؤلف اثنين وعشرين عملًا روائيا حول تاريخ الإسلام، أشهرها فتح الأندلس، وصلاح الدين الأيوبي.

وتأتي الأزمة عندما رشحته الجامعة ليدرس تاريخ الحضارة الإسلامية، فثار الرأي العام مما اضطر أعضاء إدارة الجامعة إلى التصويت على "أنه لا يليق لغير المسلم تدريس مادة التاريخ الإسلامي"، لكن اللافت حقًا هو موقف المنفلوطي الذي دافع عن حق زيدان في تدريس التاريخ الإسلامي، وأن عقيدته لا شأن لها بالحكم على مادته العلمية، وقال كلماته المضيئة "كأنما لم يكفهم أن يروا بينهم مسيحيًا متسامحًا حتى أرادوا منه أن يكون مسلمًا متعصبًا"، لهذا فإن مجرد الدعوة لتجديد الخطاب الديني ليس كافيًا، بل ينبغي أن يسبقه "تجديد خطاب ثقافي يواكبه حتى لا نفاجأ بارتداء القوى المدنية لجلباب المحتسب". (ص٤٢).

خانة الديانة:

أثيرت – في الشهور الأخيرة – مسألة "خانة الديانة"، وربما لا يعرف الكثيرون أن هذه القضية قد أثيرت في ثلاثينيات القرن الماضي على يد فكرى أباظة، حين طالب بإلغائها من جميع الأوراق والوثائق المصرية قائلًا: "ألا تكفي مصريتنا؟ فمصر قبل الأديان، فالدين لله والوطن للجميع"، والكاتبة مؤيدة بقوة لهذا الرأي، والحقيقة أنني لا أرى في ذلك أمرًا شكليًا، ولا شك أنه مفيد في الحد من التمييز الديني، لكن يحضرني رأى الراحل حسين أحمد أمين حين رأى أن الإلغاء لن يمنع التمييز، وأن التحدي الأكبر أن تظل تلك الخانة دون أن يترتب عليها أي انتقاص للحقوق. فديانة المصري سوف تكون واضحة، سواء ظلت هذه الخانة أو تم إلغاؤها. مرة أخرى الثقافة المجتمعية هي الأصل في بناء دولة المواطنة.

قاسم أمين وطلعت حرب:

يعلم الجميع أن قاسم أمين من أشهر من نادوا بتحرير المرأة، لكن ربما غاب عن البعض أن طلعت حرب كان مناهضًا لهذه الدعوة، وأصدر كتابه "فصل الخطاب في المرأة والحجاب" عام ١٩٠١ تطرق فيه إلى "الدفاع عن آداب المرأة المسلمة وحجابها في المدنية الإسلامية، والمطالبة بإبقاء الحجاب للنساء ليس فقط لأسباب دينية بل لأنه أصل من أصول الأدب والعفة للنساء"، (ص١٣٧) لكن ما ينبغي الالتفات إليه هو تلك المراجعات الفكرية التي انتابت عقل طلعت حرب في خضم بناء إمبراطورية اقتصادية كبيرة، وهو ما يظهر من دعمه للسيدة لطيفة النادي أول امرأة مصرية تقود طائرة عام ١٩٣٣كما اقتحم عالم السينما عام ١٩٢٥وأنشأ استوديو مصر عام ١٩٣٤معتبرًا السينما أداة تعليمية للشعب تسمو بروحه وعقله.

ولا شك أن ما ينبغى أن ندركه الآن هو قوله بعد رحلته في بناء اقتصاد وطني حر: "إن تجديد الاقتصاد في بلد زراعي نام لن يتم إلا إذا ازدهرت العقول بالأفكار الجديدة والثقافة الرفيعة"، (ص١٤٠) ولا شك أن هذا هو الهدف الكبير الذي سعت الكاتبة إلى تأكيده على مدار هذا الكتاب الهام الجريء.

أديان وطوائف مجهولة.. حقيقة واحدة ووجوه عديدة:

من الأقوال المنسوبة لأرنست فيشر قوله – في تصدير كتاب "ضرورة الفن": – "الفن ضرورة وآه لو كنت أعلم لماذا"، وقد تذكرت هذه المقولة بعد قراءتي للكتاب الممتع الشائق "أديان وطوائف مجهولة – جوهر غائب

ومفاهيم مغلوطة"، للباحثة والكاتبة الروائية رضوى الأسود، الصادر عن مؤسسة بتانة، خاصة عندما أوردت قول عباس العزاوي "العقائد غريزية" أو فطرة إنسانية، يولد الإنسان بها، ولهذا فهو دائم البحث عن الله والسعي إليه والكدح في سبيل الوصول إليه وملاقاته.

ولهذا كثرت الأديان والطوائف التي تعبر عن هذه الحقيقة الواحدة: حقيقة الضرورة الملحة التي تدفع الإنسان إلى العيش في معية "إله"، وإن اتخذ هذا الإله صورًا وأسماء عديدة سواء في الأديان الإبراهيمية الثلاثة الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام، أو الأديان غير الإبراهيمية التي تناولت الباحثة بعضها – بطبيعة الحال – لكثرتها التي تحتاج مساحة كبيرة تتجاوز حدود الكتاب، كما استثنت الديانات الإبراهيمية لشيوع المعرفة بها وتوفر المعلومات عنها وسهولة الوصول إليها.

يبدأ الكتاب بمقدمة مهمة تحدد غايات الكتاب التي تحاول الباحثة تأكيدها في الوعي العام فبحث الماضى سواء أكان سياسيًا أم اجتماعيًا أم فكريًا ليس مطلوبًا لذاته، بل لمعرفة الحاضر واستشراف المستقبل، وهو مادفعها إلى بحث بعض هذه الأديان التي بلغ عددها طبقا للموسوعة المسيحية العالمية طبعة ٢٠٠١" حوالي ١٠٠٠٠دين، منها ١٥٠ديانة بلغ عدد المؤمنين بها مليون فرد فأكثر، أما بقية الأديان فعدد التابعين لها لم يتجاوز المليون عبر التاريخ". (ص٧)

ومن المعروف أن المسيحية والإسلام أكبر دينين في العالم من حيث عدد أتباعهما، ومن المسيحية تفرعت أربعة مذاهب كبيرة: الكاثوليكية

والأرثوذكسية والبروتستنتانية والمارونية، ومن الكاثوليكية تفرع الأرمن والأقباط واللاتين والسريان، ومن البروتستانتية تولدت الأسقفية واللوثرية والباباتية والإنجيليكانية وغيرها، ومن الإسلام تفرعت السنة والشيعة والمعتزلة والإباضية والصوفية والأحمدية والدرزية والقرآنية وتفرع من الفروع فروع أخرى.

.لقد حرصت على استعراض معظم ما ذكرته الباحثة من المذاهب للتدليل على أن التمذهب لا يخص دينًا محددًا، بل ظاهرة عامة تشترك فيها كل الديانات، وللتدليل على أمر آخر هو أن هناك مذاهب كثيرة تكاد تكون مجهولة بخلاف ما هو مشهور عن المسيحية من الكاثوليك والبروتستانت، وعن الإسلام من السنة والشيعة، ولأن الباحثة اختارت الطريق الصعب فقد أرهقتها – كما تصرح – عملية التنقيب عن بعضها، مثل: الكاكائية والدرزية والهلاوية نظرًا لحالة التعتيم الشديد والسرية التي تحيط بها كل طائفة نفسها، وهو ما أثر بدوره على دقة الأبحاث وأدى إلى تضاربها، ومع ذلك تظل هناك متعة في بحث بعض الديانات لأنها أقرب إلى الفلسفات الروحية منها إلى الأديان.

وفي هذا السياق تأخذ الإشارة إلى انغلاق العقل العربي وتوقف السجال الفلسفي أهمية خاصة نظرًا لما نعانيه إلى الآن من سيادة مدرسة النقل الحرفي للنص وتحريم الاجتهاد فيه، على الرغم من أن أئمة المدارس الفقهية نهوا تلامذتهم عن تقليدهم، وحثوهم على الرجوع للمنابع الأولى للتشريع والمصدرين الأساسيين وهما: القرآن والسنة والاجتهاد وإعمال العقل، وكان أبو حنيفة يقول "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرى خطأ

يحتمل الصواب"، و" كل يؤخذ منه ويرد إلا صاحب هذا المقام"، وأشار إلى مقام الرسول.

وتنطلق الباحثة من حقيقة هامة وهي أن جوانب التشابه – وأحيانًا التطابق – بين الأديان كثيرة، وهو ما حاولت توضيحه على مدار الكتاب من خلال آلية المقارنات بغرض تقريب وجهات النظر وتأكيد وحدة المصدر، مصداقًا لقوله تعالى: "ولقد أرسلنا رسلًا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك"، وقوله تعالى "وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم"، وهذا هدف لو تعلمون عظيم يذكرنا بما قام به الشيخ محمود شلتوت في كتابه "إسلام بلا مذاهب".

والحقيقة أن رؤية الإسلام للأديان السابقة هي رؤية تكامل لا تنافر أو معاداة، طبقًا لقول الرسول "إنما مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل بنيان شاهق"، هذا البنيان الذي ظل تنقصه لبنة فكان رسول الإسلام هذه اللبنة. تسعى الباحثة إذن إلى إثبات هذا التشابه بين الأديان وإلى إثبات أن بعضها كان مزيجًا بين أكثر من دين، ومنها – مثلًا – الهلاوية التي "تعد خليطًا حقيقيًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، حيث إنها أخذت شذرات من كل ما مر بالتاريخ البشري من فكر أفلاطوني وديانات هندية ويهودية ومسيحية وإسلام". (ص١١)

إن محاولة الباحثة التقريب بين الأديان والطوائف وإبراز المشترك بينها دون تحيزات مسبقة وبنظرة موضوعية للمشهد العام على اتساعه يهدف إلى فض النزاعات الدموية بين أصحابها والتكفير المتبادل، حتى أصبحت

الأديان بوضعها الحالي – وكما يقول الشاعر العراقي الباحث خزعل الماجدي – "قادرة على إنتاج الشقاء والعداء والتفرقة بين البشر"، وهي حالة متجسدة في العالم العربي الذي ما زال محكومًا بالصراعات الدينية المذهبية، التي أتت على الأخضر واليابس، بينما يتحرك العالم من حولنا في مسيرة التقدم.

وبناء على ما ذكره عباس العزاوي من أنه "لا تخلو أمة من دين وعقيدة وضروب العبادات المشهودة والرسوم الدينية في مختلف الأدوار والأقطار"، (ص١٦) يترتب ضرورة الإيمان بأن الأديان والمذاهب كلها لله بينما الأوطان للجميع، وفي هذه الحالة سوف تنتهي الصراعات الدينية، بعد تخليصها من أبعادها السياسية الملازمة لها دائمًا كما يؤكد الباحث الأستاذ نبيل عبد الفتاح.

وتطبيقًا لكل ماسبق تتعرض الباحثة – بإيجاز – لعشرين ديانة بعضها معروف – فقط – بالاسم وبعضها غير معروف بدرجة كافية، مثل الإيزيدية والشنتوية واليانية والكاكائية والهلاوية والميثرائية والمانوية، ومن الديانات التي نسمع عنها لكننا نجهل معظم ما تحويه من معتقدات وعبادات: الزرادشتية والطاوية والكنفوشية والدرزية والسيخية والبهائية. واللافت حقًا أن أغلب هذه الأديان توحيدية تؤمن بإله واحد قادر خالق للكون، وإن اتخذ اسمًا مختلفًا في كل ديانة، وهو ما جعل غاندي الذي ناضل بسلميته وأخلاقه يقول: إننا "ندعو جميعًا بصوت واحد إلهًا واحدًا بأسماء مختلفة: باراماتما،إيشوارا، فيشنو، راما، خودا، دادا، أهورا، مازدا، يهوه، الرب وغيرها من الأسماء التي لا نهاية لها". (ص١٥)

وكما كان ولا يزال للأديان بعدها أو توظيفها السياسي فقد كان لها أيضًا بعدها الاجتماعي الذيكان شديد الوضوح في بعضها مثل "المزدكية" التي كانت – أساسًا – "انتفاضة اجتماعية قام بها الفلاحون وفقراء المدن في الدولة الساسانية واستمرت من أوائل عام ٤٩٠م وحتى نهاية عام ٥٢٠م، وقد نشأت خلال تصاعد الأزمة الاقتصادية والسياسية، التي نتجت عن تحول في السلطة إلى الأرستقراطية الإقطاعية"، (ص١٢٣) وبعض هذه الأديان – موضع البحث – كان لها طابعها الإنساني العام، ومن ذلك البهائية التي "تؤمن بوحدة الإله، ووحدة الأديان ووحدة الجنس البشري، فهناك إله واحد فقط هو مصدر كل الخلق وبأن جميع الديانات الكبرى أتت من نفس المصدر الروحي، ومن نفس الإله، وأن جميع البشر قد خلقوا متساوين لا فرق بينهم"، (ص١٨٠) وإذا كان للمزدكية بعدها الاجتماعي الواضح الذي سعت إلى فرضه بالقوة فإن هذا البعد موجود أيضًا في البهائية التي دعت إليه سلميًّا حيث "سعت إلى تحقيق نظام عالمي جديد يسوده السلام، وتنصهر وتتحد فيه شعوب العالم وتدعو إلى القضاء على الفقر وإزالة الفروق بين الطبقات". (ص١٨٠)

هذه نظرات لا تغني عن قراءة هذا الكتاب الهام والشائق، والذي يعد استشرافا لمستقبل يسوده التسامح والمساواة وقبول الآخر على اختلاف عقيدته وجنسيته ووضعه الاجتماعي، على خلاف ما يدعو إليه العقل السلفي عمومًا في كل الديانات.

الفصل الثالث

نحو ثقافة بديلة

سؤال النهضة:

وجد العالم العربي نفسه منذ بدايات النهضة وسط إشكاليات متعددة، فهو من ناحية لم يكن على وعي صحيح وكامل بتراثه الحقيقي وعلى وجه الخصوص لم يكن على وعي بمواطن القوة والعقلانية والاستنارة في هذا التراث، حيث وصل إليه هذا التراث مشوها بعد كافة الانحرافات التي تعرض لها هذا التراث، بداية من العصر الأموي الذي أثبت وجوده بالغلبة الحربية مرورًا بالعصر العباسي والمملوكي والعثماني، مع استثناءات نادرة الحدوث لم تؤثر في مسيرة هذا التشويه الجائر لأساسيات الرؤية الإسلامية الصحيحة، ولا تكمن الخطورة في كل هذا فحسب بل الأكثر خطورة هو النظر إلى هذا التشويه والانحراف على أنه من صحيح الدين، خاصة أن هذه الانحرافات كانت مشفوعة بالأسانيد الفقهية التي قدمها "فقهاء" السلطان لتبرير تلك السياسات الجائرة.

كانت هذه هي صورة التراث التي ورثها العالم العربي مع بدايات النهضة، ومن ناحية أخرى لم يكن العالم العربي على وعي بأساسيات الحضارة الغربية التي جاءته قاهرة مستعمرة، فلم يستطع أن يفرق بين

وجهها الغازي ووجهها الحضاري، وأخذ منها موقفًا معاديًا، وتعامل مع تقاليدها ومعارفها كافة بوصفها عناصر دخيلة مهددة لهويته الذاتية. كان السؤال مطروحًا – بشكل أساسي – على السلطة الحاكمة الساعية وراء طموحاتها السياسية لأنها كانت القوة الفاعلة المهيأة لطرح هذا لسؤال والإجابة العملية عليه.

كانت معطيات القضية إذن مشوهة (صورة التراث/ صورة الغرب) وكانت الإجابة هي الأخرى قاصرة، لأنها صادرة من غير جهة الاختصاص.

من هذه الزاوية يمكن النظر إلى مشروع مُحَمَّد علي التحديثي الذي لم يقبل من الحضارة الغربية إلا جانبها العسكري، وما يخدم عليه من مجالات قريبة منه، فقد ظن أن ذلك أساس الحضارة الغربية فحسب، دون أن يعي أن ذلك لم يكن سوى نتيجة لمقدمات ضرورية لا يمكن تحقيق تقدم حضاري بدونها، بداية من مستوى معيشة المصري وحقه في التعليم وانتهاء بكافة حقوقه السياسية، لذلك فسرعان ما انقلب "مُحَمَّد علي" على رموز رجال الدين الذين كانوا يمثلون الرقابة الشعبية في ذلك الوقت، ولم يختلف نظامه عن نظام المماليك الذين أهلكهم بصورة درامية في قلعته، فقد ظلت صورة الحكم كما ورثها: سلطة فردية مطلقة تملك الأرض والفلاح والمصنع والعامل وقائمة على الوراثة كما كان الشأن منذ العصر الأموي.

لم تتغير بنية الحكم ولا بنية المجتمع إذن، حيث ظل أفراد المجتمع على اختلاف طوائفه أدوات لتحقيق طموحات السلطة السياسية، أما الحقوق السياسية والاجتماعية لهؤلاء الأفراد فلم تكن من الأمور المنظورة، لذلك

كان من السهل القضاء على مشروع بهذه الصورة، وضرب موطن قوته (القوة العسكرية)حين اتحدت الدول الغربية على ضربه، وسرعان ما تحول على يد وارثيه إلى فريسة سهلة الانقياد لهذه القوى الغربية.

نخلص من هذا إلى أن أي مشروع لا يجعل من حقوق الفرد بكافة مستوياتها بما فيها تقييد إطلاقية السلطة ذاتها، أقول إن أي مشروع لا يراعي هذه الحقوق مشروع آيل للسقوط السريع، مهما حقق من إنجازات. وأظن أنه من الممكن النظر إلى كافة المشاريع السياسية في العالم العربي لنرى أنها ورثت قصور مشروع مُحَّد علي ليصبح ذلك العامل مع عوامل أخرى كثيرة سببًا في انتكاسها. هذا هو وجه الإشكالية على المستوى السياسي السلطوي.

ويبقى لتلك الإشكالية حضورها المأزوم على المستوى الفكري، وفي هذا يمكن القول إن هذه الخريطة الفكرية – في العالم العربي – قد توزعت على ثلاثة توجهات رئيسية: أولها التوجه السلفي، وثانيها التوجه التغريبي، وثالثها التوجه التوفيقي، وبقليل من التأمل نستطيع ملاحظة توزع هذه التوجهات الفكرية على دول الوطن العربي حيث تبنت بعض الأنظمة التوجه السلفي، وتبنى بعضها الآخر التوجه التغريبي، ويبقى التوجه التوفيقي الذي تبنته معظم الأنظمة العربية.

التوجه السلفي / التوجه التغريبي:

ليس غريبًا أن أضع هذين التوجهين في سلة واحدة، رغم ما بينهما من تباين ظاهر، وذلك لأنهما يشتركان في عدد من المنطلقات الأساسية، أهمها

أنهما يقومان على التقليد والنقل، سواء كان هذا التقليد محتذيًا التراث القديم أو النموذج الغربي، وهو أمر يفضي بنا حتميًّا إلى الاغتراب عن الواقع، واتهامه مرة بالكفر ومرة بالتخلف، واتهام الواقع وتوصيفه بمثل هذه الأوصاف يوحي باتساع الهوة بين هذين التوجهين، وهذا الواقع المتهم لأنها اتهامات لا تقوم على معاينة ذلك الواقع ورصده ومعرفة احتياجاته الحقيقية.

فأسبقية النموذج المفارق على الواقع ومحاولة جبره على مسايرة النموذج الذهني أمر غير مجد وغير عملي، لأنه سوف يفضى بأصحاب هذين التوجهين إما إلى الصدام العنيف مع الآخرين أو العزلة القاتلة وعدم الفاعلية.

التوجه التوفيقي:

لملابسات عديدة كتبت السيادة لهذا التوجه التوفيقي منها أنه يسعى إلى ما يمكن تسميته بأيديولوجية "المصالحة" بين التوجهين السالفين، فكان أن استعار من التراث ما رآه محققًا للهوية العربية، لكنه لم يستطع – في الوقت نفسه – تجاهل التقدم الغربي وإنجازاته الحضارية، فاستعار منها ما رآه ضروريًّا لتحديث واقعه، وهو توجه عملي حقق كثيرًا من الإنجازات، لكن أزمته الحقيقية كانت في ذلك التجاور بين عناصر من هنا وعناصر من هناك، قدمت إلى العقلية العربية على أنها مستقاة من مصدرين متناقضين، ولا شك أن هذا الطرح الخاطىء كان لا بد أن يفضي بالمشروع كله إلى الانهيار على يد هيمنة تيارات الإسلام السياسي المتطرفة، لنجد أنفسنا

نواجه السؤال نفسه الذي طرح على رواد النهضة: الأصالة – على فرض أن ما تقوله التيارات المشار إليها هو الأصالة – أم المعاصرة. إن الإجابة هذه المرة لا يمكن أن تكون الإجابة نفسها التي قدمها أصحاب الاتجاه التوفيقي لأنها غير ممكنة التحقيق، كما أنها ستظل حاملة لآليات انهيارها على فرض تحققها الموقوت.

أهمية الحداثة:

ينظر السلفيون إلى الحداثة بوصفها أداة هدم وتخريب وتجريف للهوية الإسلامية، كما يتصورونها وهو أمر متوقع، نظرًا لهيمنة الفكر الماضوي على العقل السلفي الذي يعتمد على "النقل" و"تقديس" التراث والفزع من إعمال العقل، ويتضح ذلك من وصف دكتور مُحَمَّد مصطفى هدارة للحداثة بأنها "اتجاه فكرى أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية، وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة، لأنها ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع". (نقلًا عن "الشيطان وتجديد الفكر الديني" نبيل عمر ص ١١٦ دار غراب للنشر والتوزيع).

وربما كان من الدال أن نشير إلى أن هذا الوصف الإنشائي غير العلمي الذي ورد في مقال "الحداثة في الأدب العربي" للدكتور مصطفى هدارة كان منشورًا في مجلة الحرس الوطني السعودي، وإذا كان د.هدارة يتحدث عن الحداثة في الأدب العربي فإن عوض مُحَمَّد القرني يضعها في ميزان الإسلام في كتاب كامل يحمل عنوان "الحداثة في ميزان الإسلام"، حين يقول: "... ومن هذه الأفكار التي ابتليت بها الأمة وبدأ خطرها يظهر في ساحتنا مذهب فكري جديد يسعى لهدم كل موروث والقضاء على كل

قديم والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات، وهذا المذهب أطلق عليه كهانه وسدنة أصنامه اسم الحداثة". (نقلًا عن السابق ص١١٧)

وبهذا الفهم الذي لا يقدم دليلًا واحدًا على صحته يصف الحداثة الغربية بأنها "نمت وترعرعت على أيدي الشيوعيين من أمثال: نيرودا ولوركا وناظم حكمت وفتشنكو، والوجوديين أمثال سارتر وسيمون دى بوفوار وألبير كامو، وآتت أكلها على أيدى الجيل المنظر والداعم لها والمحفز على السير في ركابها من أمثال: لوى أراجون وهنرى لوفيفر وأوجين جراندال ورولا بارت ورومان ياكوبسون وليفي شتراوس وبياجيه وغيرهم كثر"، (السابق) وبغض النظر عن التباينات العديدة بين توجهات هذه الأسماء وأفكارها التي وضعها كلها في سلة واحدة أو في قفص اتهام واحد، فإنني أكاد أكون على يقين بأنه لم يقرأ واحدًا منهم، لأنه لو قرأ – وهذا بعيد جدًا – ما كال مثل هذه الاتهامات التي تجافي لغة العلم والموضوعية، ورحم الله مُحَّد عبده ومُحَّد فريد وجدي ومُحَّد حسين هيكل في مجادلاتهم العقلانية التي تواجه الحجة بالحجة مع مخالفيهم من العرب والغربيين.

فما الحداثة إذن؟

الحقيقة أنني عندما فكرت في الاقتراب من تصور ما للحداثة – وسوف أقصر كلامي على الحداثة الشعرية بوصفها تمثيلًا للحداثة بشكل عام – لم أجد وسيلة إجرائية أفضل من مقارنتها بمجموعة من المفاهيم التي تقع في دائرتها الدلالية، مثل التجديد والمعاصرة على سبيل المثال، أو المفاهيم التي تقع – في النظرة السائدة – خارج دائرة الحداثة، أو على

النقيض منها مثل الأصالة مثلًا، وكان من نتائج هذه المقارنات – وهو ما لم يعد من الاكتشافات ذات الخطورة الآن – أن الحداثة لا تعني مجرد التجديد، إذا كان هذا التجديد استنساخًا لنموذج غربي أو مجرد المعاصرة، إذا كانت تعني فقط مجرد "الوجود في العصر"، وأنها – أي الحداثة – لا تتناقض مع الأصالة التي تعني – أساسًا – الصدور عن الذات وتأكيد فاعليتها.

وبهذا الفهم لا ترجع إشكالية "الحداثة" – في تصوري – إلى ذلك التاريخ الذي بدأت فيه حركة شعر التفعيلة، بل ترجع – أساسًا – إلى دهشة الإنسان المصري أمام ما صحبته الحملة الفرنسية من منجزات علمية، الأمر الذى بدأ معه الالتفات إلى الآخر الغربي والحديث عن "الحداثة" تحت أسماء مختلفة اللفظ متقاربة الدلالة كالنهضة والتحديث والمعاصرة.

بدأت صدمة "الحضارة" أو صدمة الحداثة بتعبيرات أدونيس إذن منذ ذلك الحين دون أن تنتهي بنا إلى موقف واضح في التعامل معها، حيث آثر البعض (الاتجاه السلفي) الرجوع إلى التراث والنقل عنه دون الإضافة إليه أو مراجعته، وآثر البعض الآخر (الاتجاه التغريبي) احتذاء الحضارة الغربية بل محاولة التماهي معها، وآثر فريق ثالث (الاتجاه التوفيقي) محاولة الجمع بين الموقفين السابقين على نحو ما أشرنا في مقال سابق، والملاحظ على هذه التوجهات الثلاثة أنها قد بدأت – وهو ما يلقي بظلاله حتى اللحظة الراهنة كما بدا في الاقتباسات السابقة – متناحرة بما يعني استبعاد معاني الحوار الإيجابية، واعتماد أحادية النظرة والاكتفاء بـ"الذات" ورؤاها كأنها

جزيرة معزولة أو كأنها "نموذج أعلى" ينبغي على الآخر الإيمان به كاملًا دون شرط واحد، بل ينبغي على الواقع نفسه وبأسره أن يسعى لاستشرافه والارتقاء إليه.

وهنا – تحديدًا – تكمن الأزمة التى لا نزال نشهد العديد من امتداداتها الأكثر تطرفًا، أزمة الاكتفاء بالذات وإلغاء الآخر، أزمة مفارقة الواقع وغلق باب الاجتهاد، أزمة الاعتقاد الواهم بأن كل شىء جاهز هناك عند السلف الصالح أو هناك عند الآخر الغربي.

والحقيقة أن الرؤية الصحيحة للحداثة هي القادرة على تجاوز هذه الأزمة بمستوياتها المختلفة؛ لأن سؤالها الأول الذي توليه الأهمية هو: كيف نقف على أقدامنا وكيف نعيش لحظتنا التاريخية؟ حيث لم يعد الأمر محصورًا في تلك الثنائية الإشكالية التي طرحها رواد النهضة، ولا نزال نجترها على النحو نفسه تقريبًا، كأنما قد قيدت خطواتنا على نحو ما كان يرانا – حقًا – صلاح عبد الصبور في قوله:" أقدامنا أثقل من أن تنقل الخطا / وإن خطت تشابكت / ثم سقطنا هزأة كبهلوان".

أقول لم يعد الأمر محصورًا في هذه الثنائية بل أصبح يتطلب المعرفة الكاملة العميقة، التي تسبق الانتخاب الواعي، هذا الانتخاب الذي يتحدد بمتطلبات اللحظة التاريخية التي نعيشها، ويحضرني في هذا الصدد رأي لتوفيق الحكيم يؤكد فيه عدم فهمه لمعنى المفاضلة بين "قديم" و"حديث" قبل اكتمال المعرفة بهما.

والحق أن معركة "الحداثة" قد تجسدت بجلاء في معركة شعر التفعيلة –

أو الشعر الحر، كما كان شائعًا في البداية – منذ الأربعينيات، وذلك لأنه كان أكثر الأجناس الأدبية استجابة لمتغيرات اللحظة في هذه الفترة الحرجة، كما كان مجسدًا – بوضوح – لصراع الرؤى المختلفة، وكأنه صورة مركزة لخلاف فكري أشمل، حيث كان شعراء هذه المرحلة أقرب إلى صورة الطليعة الثقافية التي تدفع دورة التقدم.

ولم تبالغ الشاعرة الفلسطينية سلمى الجيوسي عندما قالت – في تعبيرها عن وضعية الشعراء في هذه المرحلة – "لقد حملنا العبء الكبير" وذلك لأن رواد هذه الحركة الحداثية قد واجهوا – ولا يزالون يواجهون – مجموعة من الاتهامات التي تجاوزت "الأدبي" إلى السياسي والعقائدي من قبيل الاتهام بالشيوعية والإلحاد ومحاولة هدم التراث وتهديد الهوية كما بدا في تقرير لجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب في ذلك الوقت.

والحق أن رواد هذه الحركة الشعرية قد بدأوا معركتهم مع أصحاب الرؤى المناهضة بوعي متفتح لا يعرف التعصب، ولعل هذا هو السبب في اقتراح صلاح عبد الصبور تسمية هذا التيار الشعري بالشعر الجديد بما يعني – صراحة – إيمانه بتحقق تجليات حداثية أخرى سابقة على مدار الشعر العرب، وإمكانية بل ضرورة تحقيق تجليات حداثية أخرى في المستقبل.

إن هذا الوعي الذي يؤمن ولا يصادر أو يؤمن ولا يدعي هو الذي مايز بين موقف رواد هذه الحركة التحديثية الأولى وموقف العقاد، وعزيز

أباظة وصالح جودت وغيرهم الذين رأوا في الشعر نظامًا أزليًا وكينونة مقدسة لا ينبغي المساس بها وهو أمر أو مفهوم يتناقض مع فاعلية "الإبداع" الذي هو جوهر "الحداثة" الأول، وما دمنا قد انتهينا إلى ذلك التماهي بين الحداثة والإبداع، فإنني أرى في ذلك أساسًا قويًّا لإمكانية الخروج على ثنائية الأصالة والمعاصرة الموهومة، وإمكانية أن نستبدل بها ثنائية أخرى أكثر جدوى وعمقًا في تعاملنا مع التراث أو معطيات الحضارة الحديثة على السواء، وأعنى بها ثنائية الإبداع والاتباع التي تفتح – بتغليب طرفها الأول – أبواب الاجتهاد والإضافة والتجديد.

الإسلام دين لا دولة:

لعل من المفيد أن نبدأ بالإشارة إلى ضرورة التمييز المبدئي بين الوحى والرأي، أو بين ما هو منزل ونهائي وثابت وما هو اجتهادي وبشري ومتغير، هناك إذن جانبان عند الحديث عن الإسلام – بوصفه منظومة دينية وقيمية وحضارية – الأزلي والزمني وتكمن الإشكالية – دائمًا – في الخلط بينهما، فالذين يرفعون شعار "الإسلام دين ودولة" يرون أن الإسلام لم يترك صغيرة ولا كبيرة في شئون الحكم والدولة إلا أحصاها، وهذا وهم كبير يكذبه مصدرا الإسلام الأساسيان (القرآن والسنة) ووقائع تاريخ المسلمين أنفسهم، وهو م ايدعونا إلى تأكيد أن الإسلام لم يأت بنظام حكم سياسي محدد وليس أدل على ذلك – وهو مثال شهير يعرفه الجميع – من اختلاف طريقة انتقال السلطة في عصر صدر الإسلام من خليفة إلى آخر.

وهو العصر الذهبي الذي يود دعاة السلفية العودة إليه، فلو كان هناك نظام سياسي نهائي ما حدث اختلاف وصراع دموي فيما عرف

بالفتنة الكبرى، حتى انتهى الأمر بملك وراثي يقوم على غلبة "السيف" وهيمنة القوة التي لم تعدم مبرراتها الفقهية التي تذهب إلى أن "الحكم لمن غلب" درءًا للفتنة والاقتتال، وأن "طاعة المتغلب وإن كان ظالمًا فاجرًا واجبة تجنبًا للفتن والخروج عليه كفر، ومن مات خارجًا على الخليفة فقد مات ميتة جاهلية"، ألا نجد توظيفًا لمثل هذه الآراء، الآن بصور مختلفة ومبررات مستحدثة؟ هذه الوقائع وغيرها تدل على أن شئون الحكم وقضايا الخلافة أو الإمامة كانت من الأمور المسكوت عنها والمتروكة لاجتهاد المسلمين، والتى أوصلتها المصالح السياسية والقبلية وبعض الآراء الفقهية إلى أقصى حدود التناقض مع منظومة الإسلام القيمية التي تعلي من قيمة حرية الإنسان وكرامته ومسئوليته عن أفعاله، وحرمة دمه وماله وعرضه، ألم ينتهك كل هذا منذ العصر الأموي إلى سقوط الخلافة؟ أليس من المدمر لمدنية الدولة الآن أن نسمع من يقول على الملأ إن حرمة الدين مقدمة على حرمة النفس؟

إن خطورة هذا القول ترجع إلى أنه سوف يصبح من الوارد قتل مبدع أو مفكر على سطر في رواية أو كلمة في قصيدة أو فكرة في كتاب تحت شبهة مخالفة الدين أو الخروج عليه، ولنتذكر ما حدث لنجيب محفوظ حيًّا وما يقال عنه بعد موته.

إن ما نذهب إليه من أن "الإسلام دين لا دولة " ليس بدعًا، فقد قال به الكثيرون من مفكري النهضة، بدءًا من الطهطاوي الذي لم ير حرجًا في ترجمة الدستور الفرنسي، وفي ضرورة التعلم منه، فالحكمة ضالة المسلم أينما وجدها فهو أحق الناس بها، ومُحَمَّد عبده الذي صاغ برنامج الحزب

الوطني المصري عام ١٨٨١، وقال في المادة الخامسة إن "الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواء".

وتستوقفنا في هذا الاقتباس عدة مبادىء أساسية، وهي أنه وصف الحزب بالمدني ونفي عنه أى صفة دينية بل لم يقل إنه ذو مرجعية دينية، فأين هذا من حالة الاستقطاب الطائفي التي شهدناها في استفتاءات تعديل الدستور التي وصفها أحد دعاة الفضائيات بـ"غزوة الصناديق"، ولنتأمل كيف يفتح الحزب الوطني عام ١٨٨١ أبوابه للجميع على اختلاف أديانهم، بينما يطالعنا بعض السلفيين بآراء تكفر شركاءهم في الدين، ومن ذلك ما قاله أحدهم بضمير مستريح: "إن بعض المرشحين يتكلمون كلامًا لو تم قياسه بمقياس الشرع فإنه يعتبر زندقة"، في الوقت الذي يقول فيه "إن محاكمة مبارك حرام شرعًا والمشير أمير المؤمنين، والخروج عليه حرام"، ويرى أن "جميع من ثاروا على الملك فاروق أهينوا بشكل أو بآخر"، ويستشهد على ذلك بما حدث لمحمد نجيب وجمال عبد الناصر منتهيًا بعد ذلك إلى أن "السلطان ظل الله على الأرض فمن أكرمه أكرمه الله ومن أهانه أهانه الله"، ففي أي شيء يفترق هذا عما كان يحدث في العصور الوسطى من تماهى السلطتين الدينية والسياسية، وهو ما ظل مُحَّد عبده

يؤكد الفصل بينهما معتبرًا الحاكم والقاضي والمفتي ذوي سلطات مدنية لا دينية، حين يقول: "يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية" .

ويرى أن الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية من "أعمال التمدن الحديث"، وأن الحاكم يستمد سلطته من الأمة أو نوابها، ولنتأمل قوله "إن الأمة – أو نائب الأمة – هو الذي ينصب السلطان والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه" حتى لا يضفي أي طابع ديني على السياسة، ولأنه – في الوقت نفسه – يدرك بوضوح أنه "أينما تكون المصلحة فثم شرع الله"، ولعل ذلك يذكرنا بابن القيم الجوزية عندما سئل عما يفعل إذا تعارض الشرع مع المصلحة؟ فقال: إنهما لا يتعارضان، وعندما تكرر السؤال لم يجد حرجًا في أن يقول: في هذه الحالة أقدم المصلحة.

وقد أثمرت آراء مُحَمَّد عبده في الأجيال اللاحقة عند طه حسين الذي دعا إلى إعمال العقل وتحكيم المنهج العلمي في بحث قضايا التراث على نحو ما هو معروف عن كتابه "في الشعر الجاهلى"، والعقاد الذي رأى أن "الاجتهاد فريضة إسلامية"، وعلي عبد الرازق في كتابه الشهير " لإسلام وأصول الحكم" الذيكان له وقع الصاعقة على مروجي تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين بعد أن قام كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة وإعلان الجمهورية.

أليس من الهزلي والمثير للأسى أن يخرج بعض دعاة الإسلام الآن للقاء أردوغان لقاء الفاتحين، وأن يطلبوا مبايعته خليفة للمسلمين؟ وكأن الزمان لا يمر وكأن التاريخ لا يتقدم. فهم لا يزالون يعيشون على أحلام الخلافة أو أوهامها، لهذا كان من الطبيعى أن يعجزوا عن فهم قول أردوغان "إنه مسلم علماني".

ويرى على عبد الرازق منذ عام **١٩٢٥**ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، ويرفض "أن يكون منصب الخلافة مشتملًا على الدين والدنيا، مما يترتب عليه أن تكون طاعة الخليفة فرضًا واجبًا وأمرًا لازمًا، ولا يتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه، فالخليفة ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين "يرفض عبد الرازق هذا كله، ويرى أن "الخلافة ليست ركنًا من أركان الإسلام، بل هي شأن دنيوي سياسي وليس بالدين ما يمنع من إلغائها، واختيار ما يراه الناس صالحًا لزمانهم من أنظمة الحكم الحديثة، "ويؤكد أن تأسيس النبي للدولة" عمل منفصل عن دعوة الإسلام وخارج عن حدود الرسالة" (الكتاب ص ٨٠) إلى أن ينتهي إلى أن "الإسلام دين لا دولة ورسالة روحية وليس غلبة مادية".

واللافت حقًا أن الأزهر الذي كفر الشيخ علي عبد الرازق وهو أحد أبنائه وقدمه للمحاكمة وفصله عن عمله قاضيًا، الأزهر هذا هو الذي يقول الآن على لسان شيخه د.أحمد الطيب منذ سنوات: "إن الخلافة لم يرد بها نص في القرآن الكريم، ونحن أهل السنة نعتقد تمام الاعتقاد أن النبي– ﷺ – ترك أمر الإمامة أو الخلافة للشورى واختيار المسلمين يحددون فيه ما يرونه دون أن يحدد صورة معينة أمرنا بها، "وأكثر من ذلك

قال – مؤخرًا – إن إحياء الخلافة من مقولات الإرهابيين، وإن الخلافة الإسلامية انتهت، ولا يمكن تطبيقها الآن (انظر كتاب "الشيطان وتجديد الفكر الديني " نبيل عمر ص١٦٨)، وتستمر آراء علي عبد الرازق وصولًا إلى خالد مُحَمَّد خالد في كتابه "من هنا نبدأ"، ود.مُحَمَّد عمارة الذي قال بالحرف الواحد في ستينيات القرن الماضي "الإسلام دين علماني"، وذلك قبل تحولاته الأخيرة بطبيعة الحال، ومُحَمَّد أحمد خلف الله الذي قال عام ١٩٨٥ "نحن ملتزمون بالإسلام الدين الذي مصدره الكتاب، والذي بينته السنة..حينما نأتي إلى الإسلام دين ودولة، نجد أن الإسلام دين جاء به القرآن...وليس في الكتاب ما يدل على أن الإسلام دولة بأي حال من الأحوال". (نقلًا عن " بحثًا عن التراث العربي" رفعت سلام ص١٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب).

نأتي بعد ذلك إلى الطرح المخل الذي تطرحه جماعات الإسلام السياسي حيث تصور الأمر على أنه مفاضلة بين ما هو سماوي منزل مقدس في مقابل النظريات الوضعية البشرية، وبطرح الأمر على هذه الصورة فإن الوعي العام يختار – بداهة – ما هو سماوي، لكننا حين نتأمل هذه الصيغة سنكتشف أن ما هو سماوي إلهي لا يتحقق إلا باجتهاد بشري، وليس أدل على ذلك من الاختلافات والفروق الواضحة بين الأنظمة التي توصف بالإسلامية، فما الذى يمكن أن يجمع – مثلًا – بين النموذج الإيراني الذي يقوم على ولاية الفقيه ويجعل "الإمامة" ركنًا من أركان الإسلام والنموذج التركي الذي لا يجد رئيسه حرجًا في الجمع بين الإسلام والعلمانية ونموذج طالبان الذي هدد بتدمير تماثيل بوذا والنموذج

السعودي الذي أصدر كتابًا يؤكد فيه حرمانية الخروج على الحاكم، وحرمانية الاعتصامات والإضرابات والتظاهرات ويراها بدعا غربية يجب اجتنابها.

فأين حدود البشري والإلهي في هذه النماذج؟ وأي هذه النماذج يمكن وصفه حقًا بأنه إسلامي؟ أليس من المنطقي – في هذه الحالة – أن نصف هذه النماذج بأنها مفاهيم بشرية لا تختلف عما يصفونه بالنظريات الوضعية؟ وما دام الأمر أمر مفاهيم متأثرة بالبيئة والمصالح المتداخلة معها فسوف يترتب على ذلك أنه لا اجتهاد نهائي في الإسلام، بل هناك اجتهادات متغيرة بتغير الأمكنة والأزمنة، هكذا فعل الشافعي عندما انتقل من الشام إلى مصر، وهكذا يمكن فهم قول أبي حنيفة "هذا رأيي فإن أتاكم ما هو أفضل منه فاضربوا به عرض الحائط"، وقوله " كل يؤخذ منه ويرد إلا صاحب هذا المقام وأشار إلى قبر رسول الله"، وقوله "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، وهي أقوال تؤكد نسبية المعرفة وعدم إطلاقها.

وفي مصر أفتى الليث بن سعد بإيقاف حد السرقة وهو قطع اليد لضرورتها في الزراعة، التي هي عماد الاقتصاد المصري في ذلك الوقت، وتتوقف عليها حياة الفلاح، واستبدل بقطع اليد تعزيرات أخرى، وفي المدينة أفتى الإمام مالك بن أنس بضرورة "التكافؤ" الاجتماعي والعلمي بين الرجل والمرأة بوصفه شرطًا للزواج، بينما أهمل فقهاء العراق هذا الشرط لاختلاف البيئة الاجتماعية، ولنلاحظ أن هذا يحدث في عصر واحد فكيف يكون من المطلوب الآن استعادة عصر مضى عليه أكثر من

ألف وخمسمائة عام؟ وإذا كانت هذه الاختلافات تحدث فيما هو ديني فكيف يكون الحال في نظام الحكم الذي هو بشري تمامًا.

ما الذي يحدث – إذن –كل ذلك اللبس والاختلاف؟ وبتعبير آخر: ما الذي يستند إليه القائلون بأن "الإسلام دين ودولة "؟ وإجابتى على ذلك هى أن الإسلام لم يأت –كما قلت – بنظام سياسي محدد ولكنه أتى بقيم يمكن تأويلها تأويلًا سياسيًّا وهي آيات قليلة تتحدث عن "الشورى"، مثل قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر"، و"وأمرهم شورى بينهم"، ومن الممكن تأويل الشورى هنا بأنها هي الديمقراطية أو على الأقل ذريعة للديمقراطية بمفهومها الحديث، لكن ما يعطل هذا التأويل هو وجود فتاوى تجعل الشورى غير ملزمة للحاكم، وهذا مطبق في بعض الدول التي تزعم أن نظامها إسلامي، كما أن نظام الحكم الحديث أكثر تعقيدًا من الشورى التي سكت القرآن الكريم عن كيفية تطبيقها.

تجديد الرؤية الدينية.. قراءة في أفكار علماء اللأزهر التجديدية:

لا تكتمل معرفة الذات معرفة حقيقية إلا من خلال معرفة الآخر، فمن خلال هؤلاء الآخرين نستطيع قياس خطواتنا، ومعرفة موقعنا الصحيح في سياق الحضارة الحديثة، من هذا المنطلق يمكن التعامل مع أفكار علماء الأزهر التجديدية بعد اتصالهم المباشر أو غير المباشر بالحضارة الغربية، والحقيقة أن هذه الأفكار لم تكن مقولات نظرية مجردة، بل كانت – في الأصل – متجاوبة مع مشروع بناء الدولة الوطنية الحديثة والخروج من عباءة الخلافة العثمانية.

كان بعض علماء الأزهر وغيرهم من دعاة التنوير طلائع هذا الوعي الجديد الذي يؤكد مفهوم الوطن بالمعنى الحديث في مقابل الولاية التابعة، والمواطنة في مقابل التمييز الديني الذى ينظر إلى المسيحي بوصفه أهل ذمة يعيش في حماية الأغلبية المسلمة، وليس مواطنًا له كافة حقوق المواطنة.

كان طموح مُحَمَّد علي مختلفًا حين حلم ببناء دولة تعتمد على القوة العسكرية والاقتصادية، ولم يعنه كثيرًا تلك القيم التجديدية إلا بقدر ما تحقق طموحه في بناء دولة قوية تناوىء الخلافة أو تقف على مسافة كبيرة منها، وإن ظلت اسميًّا تدين لها بالولاء، بينما كانت طلائع التجديد تحلم بـ"وطن" لا يعتمد فحسب على القوة العسكرية والاقتصادية، بل يعتمد بجانب هذا على قوة العلم وقيم الحرية والمساواة دون تمييز على أساس ديني أو عرقي إلى الدرجة التي دفعت الطهطاوي أن يقول في "مناهج الألباب":"الفرنساوية أقرب إلى العرب من الترك، وذلك لأن الفرنساوية يحرصون على الشرف والحرية ويحبون الافتخار ويوفون بعهدهم"[١٤]، ولنلاحظ جرأة هذا الكلام في ذلك الوقت، فهو لم ينظر إلى الدين بوصفه خانة في بطاقة الهوية بل بوصفه معاملات وقيمًا وصفات وتقاس درجة اقتراب الشعوب من الإسلام أو ابتعادها عنه بمدى تمسكها بهذه الصفات، بغض النظر عن كونها مسلمة أو غير مسلمة، وهو فهم مستنير لعلاقة الأنا والآخر تتجاوز الثنائية القديمة التي كانت تقسم البلاد إلى ديار حرب وديار سلام، والتي شاعت في العصور الوسطى الإسلامية وتحكمت في

(١٤)انظر "مصر..التنوير من ثقب إبرة" د.رفعت السعيد ص١٨ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٠

نظرتها إلى الآخر وعلاقتها به. ولنلاحظ أيضًا أن هذا الكلام قيل بعد خروج الحملة الفرنسية من مصر وفي ظل الخلافة العثمانية.

ويعد الشيخ حسن العطار بداية هذا الاتصال الواعي بالغرب من خلال اقترابه من علماء الحملة الفرنسية، فقرأ في الفنون والعلوم، وكان هذا جديدًا على الأزهريين، ودعا إلى ضرورة التجديد والاجتهاد وعدم الاكتفاء بالنقل عن السلف، وقد انعكس هذا المنهج التجديدي للعطار في الميادين التي اهتم بالكتابة والتأليف فيها، فوجدنا له في الحكمة والمنطق والكلام والعلوم البحتة مثل الهندسة والطب والتشريح والفلك نحو ثلاثة عشر كتابًا،[١٥] وإذا كان هذا شيئًا طبيعيًّا الآن فقد كان في زمن العطار ثورة حقيقية فقد رفض كثير من علماء الأزهر هذه العلوم وحاربوها باسم الدين، "لا لشىء إلا أنها أتت بشكلها الجديد من أوربا وهي تخالفنا في الدين". [١٦]

على أن دور العطار الأهم أنه كان طليعة لتيار التجديد الذي تواصل ممثلًا في تلميذه رفاعة رافع الطهطاوي وتلميذ آخر أقل شهرة هو عباد الطنطاوي الذي رشحه العطار للسفر إلى بطرسبرج وكان من نتائج تلك الرحلة كتابه "تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا".

على أن الطهطاوى يظل ليس فقط الأكثر شهرة بل الأكثر فاعلية وتأثيرًا، ويمكن أن نشير إلى إنشائه مدرسة الألسن وتوسيعه لمفهوم العلماء بحيث لا يكون مقتصرًا على علماء الدين فحسب ويقول في ذلك: "ولا

---

(١٥)"الاستقلال الحضارى" د.مُحمَّد عمارة ص٢١٩ نهضة مصر ٢٠٠٧

(١٦)"تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح" عبد المتعال الصعيدي ص٢٢ مطبعة الاعتماد بمصر

تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس فاسم العلماء يطلق على من له معرفة في العلوم العقلية، وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم"،[١٧] وهي مقدمة يترتب عليها –كما دعا إلى ذلك صراحة – ضرورة أن يأخذ علماء الأزهر بهذه العلوم العصرية التي أثبت النصارى فضلهم فيها دون نظر إلى اختلاف الديانة والحضارة أو غير ذلك مما نسمعه الآن من دعاة السلفية، وكان أول الداعين إلى حق الجميع – الفقراء والأغنياء – في التعليم وحق النساء في التعليم والعمل ولنتأمل قوله: "العمل يصون المرأة عما لا يليق بها ويقربها من الفضيلة"،[١٨] وعن الحجاب يقدم رؤية غاية في التقدم والاستنارة يقول: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن بل ينشأ من التربية الجيدة أو التربية الخسيسة". [١٩]

كما أن له نظرات اجتماعية مهمة تحدد علاقة العمال والملاك، حين يقول: " إن الملاك في العادة تتمتع بالمتحصل من العمل ولا تدفع نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير الذي لايكافيء العمل فما يصل إلى العمال نظير عملهم في المزارع أو أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك". [٢٠]

ولأن المرحلة كانت مرحلة تأسيس الدولة الوطنية الحديثة فقد اهتم

---

(١٧)"الاستقلال الحضاري" د.محمد عمارة ص٢٢٠

(١٨)"مصر..التنوير من ثقب إبرة" د.رفعت السعيد ص٢٧

(١٩)السابق الصفحة نفسها

(٢٠)السابق ص٢٨

الطهطاوي بتأكيد أهمية نظام الحكم الدستوري، وليس أدل على ذلك من ترجمته للدستور الفرنسي وتدريسه لتلاميذه، وهو بهذا يستبدل بنظرية التفويض الإلهي للحاكم نظرية أخرى حديثة تتوافق مع مبادىء النهضة الأوربية والثورة الفرنسية، وهي نظرية العقد الاجتماعي الملزم بين الحاكم والشعب، هذا العقد المتمثل في مبادىء الدستور الوضعي الذي يتوافق عليه الجميع ويرضونه أساسًا لنظام الحكم، ثم يقدم مفهومًا للوطنية لا يقوم على الدين أو الدم، بل على صلة المكان والأرض، وكأنه يرد على ما شاع منذ سنوات من أن المسلم في أي مكان أقرب إلى المسلم المصري من جاره المسيحي، ولنتأمل شجاعته حين يقول: "إن كل ما يربط المؤمن بأخيه المؤمن في العقيدة يربط أيضًا المصري بأخيه المصري في الوطن، لأن رباط الوطن يأتي قبل رباط الدين". [٢١] ولنقارن هذا الكلام بما نسمعه الآن من جدل حول تحريم تهنئة المسيحيين بأعيادهم.

يعد مُحَّد عبده ظاهرة نادرة التكرار بين علماء الأزهر، فهو إلى جانب إتقانه اللغة الفرنسية واطلاعه على إنجازات مفكريها وإقامته مع أستاذه الأفغاني في باريس بعض الوقت لإصدار مجلة "العروة الوثقى" إلى جانب هذا كان على صلة ببعض مفكري أوربا، من أمثال: هربرت سبنسر وألفرد بلنت وتولستوى الذي عرفه عن طريق المستشرق كوكوريل، فأي وجه مشرق للإسلام قدمه هذا الشيخ إلى العالم كله، وأي وجه قبيح تلصقه الجماعات الإرهابية زورًا بالإسلام وتقدمه للعالم الآن.

---

(٢١)نقلًا عن "أزمة الليبرالية في مصر" د.هالة مصطفي ص٧٦ مركز المحروسة ٢٠١١

والمجال لا يتسع لكل ما قدمه هذا العالم المستنير، لهذا سأكتفي بالإشارة إلى أهم القضايا التي أوضحها وأكد ضرورتها، ومن ذلك تأكيده أهمية تحكيم "العقل" بوصفه جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة"،[٢٢] وعدم وجود أدنى خلاف بين الدين والعلم، حتى ما قد يبدو من خلاف ظاهري فإن تأويل النص قادر على إزالته كما أن قوانين الكون وهي مجال البحث العلمي هي " سنن الله في الأمم والأكوان، وهي ثابتة لا تتبدل وهما متى بحث الناظر وفكر وكشف وقرر وأتى لنا بأحكام تلك السنن فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه"، [٢٣] وهو ما قارب بينه وبين عقلانية المعتزلة وباعد بينه وبين الأشعرية، وهو المذهب المعتمد لعلماء الأزهر الذين ناصبوه العداء ورفضوا دعوته التجديدية، مما أفقده الثقة في إمكانية إصلاح الأزهر، فدعا إلى إنشاء جمعية أهلية حديثة تترجم طموحه في العقلانية والتجديد وتكون بديلًا عن الأزهر، وهو ما تحقق بالفعل من خلال تبني تلاميذه هذا المشروع من بعده.

وبقدر بعد مُحَمَّد عبده عن مشايخ الأزهر المحافظين كان اقترابه من أفندية الاستنارة – بتعبيرات د.جابر عصفور– الذين شاركهم في تأسيس الحزب الوطني، ووضع –كما قيل – مبادئه في ديسمبر ١٨٨١ مؤكدًا أنه حزب سياسي لا ديني لأنه يتألف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب.

وفي سياق تأكيد الطابع المدني ينفي مُحَمَّد عبده بكل وضوح وجود

(٢٢)"الاستقلال الحضارى" د.مُحَمَّد عمارة ص٢٢٦

(٢٣) السابق ص٢٢٧

سلطة دينية في الإسلام لحاكم أو عالم، كما تشير مناظرته مع فرح أنطون حين يقول "إن الرسول عليه السلام كان مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنا ولا مسيطرًا، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل، ولا أن يربط في الأرض ولا في السماء"(٢٤).

شهدت عشرينيات القرن الماضي صعودًا لافتًا لتأصيل مفهوم الدولة المدنية، وكان ذلك امتدادًا لشعار ثورة **١٩١٩** "الدين لله والوطن للجميع"، الذي يؤكد حقوق المواطنة وعدم التمييز بين أبناء الوطن على أساس الدين، وهو ما أكده دستور **١٩٢٣** الذي ضمن حرية التعبير والاعتقاد وتكوين الأحزاب ورسخ مفهوم "الملكية المقيدة"، ولم يك ذلك ليرضي الملك فؤاد، فوجد ضالته في سقوط الخلافة التركية **١٩٢٤** ليعلن نفسه خليفة.

في هذا السياق يمكن النظر إلى كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق، فعلى المستوى الديني كانت هذه هى المرة الأولى التي يتصدى فيها عالم أزهري لقضية الخلافة، وينكر أنها ركن من الدين، وسياسيًّا كان الكتاب قاطع الدلالة على رفض الغطاء الديني الذي أراده الملك لنزعته الاستبدادية.

وبعد فإن كل ماسبق لا يعدو مجرد إشارات إلى الجهود الفكرية اللامعة التي بذلها بعض علماء الأزهر المجددين الذين لم يكونوا بمعزل عما يحدث في مصر من تحولات سياسية واجتماعية، كما كان لتفاعلهم المثمر مع ما

---

(٢٤) "نقد ثقافة التخلف" د.جابر عصفور ص٤١٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٩

يشهده العالم من ثورات في كافة العلوم والمعارف أثره البالغ في تطوير رؤيتهم الدينية بحيث أصبحوا مع غيرهم من المفكرين – الليبراليين واليساريين – طلائع النهضة المصرية الحديثة. .

التجديد فريضة إسلامية

هذا العنوان قريب الشبه بعنوان كتاب عباس محمود العقاد "الاجتهاد فريضة إسلامية"، بل لعلهما يعنيان دلالة واحدة فالتجديد غاية الاجتهاد، وكما قيل دائمًا في التراث الفقهي: إن الأصل في العبادات الاتباع وفي المعاملات الابتداع، وكل ما دون العقائد والعبادات يدخل في هذا الباب الواسع المسمى بالمعاملات الذي يشتغل عليه الفقه أساسًا، وبما أن المعاملات متغيرة من عصر إلى عصر بل داخل العصر من مكان إلى مكان، فالفقه – بالضرورة – متغير ليس فقط من عصر إلى عصر أو من مكان إلى آخر، بل من فقيه إلى غيره، ومن هنا نشأت المذاهب الأربعة بالإضافة إلى مذاهب أخرى لا تقل أهمية مثل مذهب الليث بن سعد الفقيه المصري الذي كان الشافعي يقول عنه: "الليث أفقه من مالك، غير أن أهله لم يقوموا به"، والمذهب الجعفري نسبة إلى جعفر الصادق، الذي أرى ضرورة الاستفادة منه بعيدًا عن الصراعات الطائفية التي هي صراعات سياسية في مبتداها ومنتهاها.

هذه الاختلافات المذهبية تدلنا على أمر هام، وهو ضرورة التفرقة بين الشريعة والفقه، فالشريعة قواعد عامة وقيم شاملة ،ومن هنا تأتي صلاحيتها لكل زمان ومكان نتيجة هذه العمومية التي تترك التفاصيل وكيفية إنزال الحكم الشرعي على الواقعة التاريخية، وهو ما يقوم به الفقه.

الشريعة عامة والفقه تفصيلي، الشريعة ثابتة والفقه متغير، الشريعة أشبه بالدستور الذي هو أبو القوانين والفقه أشبه بالقوانين التفصيلية.

هذه التفرقة الأساسية تدفعنا إلى إعادة تأمل شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية"، الذي ترفعه تيارات الإسلام السياسي على اختلافها، فالقرآن – والشريعة ضمنًا – لا ينطق بلسان كما كان يقول الإمام علي، فلا بد إذن من الاجتهاد والتجديد، والاجتهاد – على عكس ما هو شائع – لا يكون إلا مع نص سابق، لأنك لو قلت رأيًا لم يرد فيه نص فأنت في هذه الحالة "تبدع" شيئًا جديدًا في ضوء مقاصد الشريعة ومصالح الواقع، وهذا ما يخشاه النصوصيون الملتزمون بظاهر النص قديمًا وحديثًا، فقد قال أحدهم فيما يشبه القانون: "من قال برأيه فقد أخطأ وإن أصاب"، ولنلاحظ قوله: "وإن أصاب"، فالعبرة – عنده – ليست في الصواب والخطأ بل في أنه قال برأيه ابتداء، مع أن الفقه كله قائم على إعمال العقل والاجتهاد البشري الذي لا قداسة له.

وعليه فقد أعادت دعوات الإصلاح الديني بداية من الأفغاني – ناهيك عن المعتزلة – الاعتبار للعمل بالرأي والاجتهاد العقلي مع النص، يقول الأفغاني: "ما معنى أن باب الاحتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ وأي إمام قال: لا حق لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين" (نقلًا عن "أقنعة الإرهاب" د.غالي شكري ص ٥٢)، والحقيقة أنني لم أر – باستثناء ما حدث من مذابح بين البروتستانت والكاثوليك ثم ارتضائهم العلمانية حلًا – أهل دين تجادلوا في أمر دينهم – في حدود ما أعلم – وكفر بعضهم بعضًا، وتقاتلوا مثلما فعل المسلمون

منذ وفاة الرسول وقبل دفنه إلى الآن. ونحن في غنى عن ذكر ما حدث من اختلاف في سقيفة بني ساعدة وحرب أبي بكر مع مانعى الزكاة، وقتل عمر بن الخطاب وهو يصلي، والثورة على عثمان وقتله وهو يقرأ القرآن، وعدم دفنه في مقابر المسلمين، ثم أحداث الفتنة الكبرى التي تقاتل فيها كبار الصحابة، وانتهاء الأمر كله إلى ملك عضوض على يد بنى أمية.

ومن الطبيعي أن يصاحب كل ذلك تفسيرات متباينة للقرآن الكريم ووضع أحاديث كاذبة ووضع الآيات الكريمة في غير موضعها، بما يحقق كل فريق غايته ومصلحته. ومع ذلك كان من الممكن أن نقول "تلك أمة قد خلت، "لكن يبدو أننا نعيش زمنًا دائريًّا نعيد فيه ما سلف"، فنتقاتل حول مفهوم "الحاكمية" لله التي بدأها الخوارج وكفّروا بها الجميع. ويستعيد كل تيار من التراث ما يدعم به مصالحه وأفكاره، فيتلون التراث تلوينا "أيديولوجيًّا" ويظل ساحة للصراع، لهذا نرى أن الرؤية العلمية للتراث ومراعاة قضايا العصر واحتياجاته وقيمه الحديثة هو أول ما يجب البدء به.

والرؤية العلمية تعني تحرير النص من الأهواء، وإعمال العقل للوصول إلى مقاصده النهائية، وهذا ما تنبه إليه القدماء والمحدثون على السواء، فقد وضع جلال الدين السيوطي كتابًا كاملًا حول ضرورة أن يكون لكل عصر اجتهاده، كما يبدو من عنوانه: "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض"، بل إن الشوكاني يذهب إلى حرمة التقليد، ووضع الطهطاوي كتابه "القول السديد في الاجتهاد والتقليد"، وتحرير النص من الأهواء يعنى تحرير الدين من السياسة، سواء كانت سياسة الدولة الرسمية أو سياسة المعارضة، فنظام الحكم اختيار بشري ومعارضته

أو تأييده موقف سياسي، وليس من الطبيعي أن يدعي نظام سياسي أنه يمثل الإسلام ، لأن معارضته في هذه الحالة تكون كفرًا وخروجًا على الدين والقائمة تطول لو أردنا أن نحصي عدد من قتلوا باسم الزندقة على مدار التاريخ الإسلامي.

ولا شك أن ادعاء كثير من الأنظمة قديمًا وحديثًا تمثيل الإسلام ادعاء كاذب، لأنه "لو كان للمسلمين نظام سياسي منزل من السماء لرسمه القرآن أو لبين النبي حدوده وأصوله ولفرض على المسلمين الإيمان به والإذعان له في غير مجادلة ولا ممارة" ("الديمقراطية" د.طه حسين ص ١١٠ هيئة الكتاب ٢٠١٣)، ويستطرد طه حسين فيقول: "من المسلمين من أنكر على بعض العمال أيام عثمان قولهم: إن ما يأتى من الفيء ويجبى من الخراج مال الله، وقالوا: هو مال المسلمين وتعرضوا في سبيل ذلك لبعض الأذى ولو قد فهم المسلمون نظام الحكم في ذلك الصدر من حياتهم على أنه نظام إلهي ما أنكروا أن يقال مال الله" (السابق ص ١١٢)، وقد رفض عمر بن الخطاب ﷺ أن ينادى بخليفة الله قائلًا: إنما خليفته هو داود عليه السلام، لكن معاوية ومن بعده لم يترددوا في توظيف وصف "خليفة الله" الذي أباح لهم كل شيء، وقد دعمهم كثير من الفقهاء في ذلك حين أيدوا شريعة "المتغلب" بالسيف، ورددوا أن "العيش في ظل حاكم ظالم ألف عام أفضل من العيش بلا حاكم يومًا واحدًا"، ليس فقط العيش في ظله بل في طاعته وعدم الخروج عليه، "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك"، بل لم تعد هناك حاجة إلى البيعة العامة، فمعظم "المباحث الكلامية حول الإمامة تسهم في تكريس الاستبداد، حين تقرر أن الأمر يتم للحاكم

دون افتقار إلى إجماع أهل الحل والعقد، بل يكتفي في ذلك ببيعة الاثنين أو الواحد في أقوال، وبهذا يجب اتباع هذا الحاكم" ("الإسلام العقلاني – تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي" د.أحمد مُحَمَّد سالم ص ١٦٤)، وإذا كان هذا هو الموقف السائد من البيعة في تراثنا فليس من المستغرب رفض التيارات السلفية للديمقراطية، وأن يرادف مُحَمَّد حسان – ممثلهم الجهير – بينها وبين الفواحش والفوضى وشيوع الشذوذ وزنى الرجل بالمرأة في الشارع (انظر "بين قيم الحداثة ومآزق السلفية" د.غيضان السيد مجلة الثقافة الجديدة ص٢١ يوليو ٢٠١٥).

تراث هائل من تبرير الاستبداد والتهوين من أمر البيعة القائمة على الاختيار الحر ورفض الديمقراطية وتشويهها وتأليه الحاكم، فقد كان أبو الهدي الصيادي يصف السلطان عبد الحميد بقوله: "الخليفة المعظم ظل الله في العالم وارث سرير خلافة المخلوقين نبينا وسيدنا مُحَمَّد ﷺ"، ومنذ سنوات ليست بعيدة كان الشعراوي يصف السادات بأنه "لا يسأل عما يفعل"، وأخيرًا فإن تحرير الدين من السياسة لا يعني استبعاده عن الحياة العامة ليس لأننا شعب متدين بالفطرة كما يقال، بل لأن الدين قوة روحية دافعة للتطور لا يمكن تحييدها، وربما بدا غريبًا للبعض أن جان لوك المنادي بمدنية الدولة قام بتوظيف التراث الديني المسيحي في ليبراليته التي استطاعت أن "تتواءم مع طبيعة الورع الديني عند الطبقة الوسطى، وهو ما حقق لها الذيوع والانتشار" ("الإسلام العقلاني ..." ص٢٠)، ويمكن القول بيقين إن رواد النهضة: الأفغاني ومُحَمَّد عبده ومن بعدهم طه حسين والعقاد وخالد مُحَمَّد خالد وغيرهم قد فعلوا هذا حين قدموا رؤية إسلامية

متصالحة مع الدولة الوطنية والمدنية والديمقراطية، ولا شك أن إحياء هذا التراث تحديدًا والبناء عليه أصبح من ضرورات اللحظة الراهنة ليس فقط لأن التجديد –كما قلت – فريضة إسلامية بل لمواجهة هذا الزحف غير المقدس الذي يجعل الإسلام في عداء كامل مع الوطنية والديمقراطية وقيم الدولة المدنية الحديثة.

الحرملك.. من وضعية المكان إلى هيمنة الفكرة:

–١–

إن ما يطرحه التيار السلفي حول المرأة يعيد إلى الأذهان وضعية "الحرملك" فعلى الرغم من أننا نعيش الآن في العقد الثالث من القرن الواحد والعشرين فإن هذه الوضعية لا تزال فاعلة، حيث تجاوزت وضعية "المكان" إلى هيمنة الفكرة التي سوف يتأكد استمرارها لو راعينا طبيعة التركيبة الاجتماعية المصرية غير المتجانسة، وما يترتب على ذلك من تباين الأفكار وتناقضاتها، وكأننا نعيش داخل أكثر من مجتمع، ويرجع ذلك إلى أن تحديث هياكل الدولة المصرية كان غالبًا تحديثًا فوقيًّا شكليًّا يستعير من الآخر الغربي شكل الدولة الحديثة، بينما أغلب الشعب المصري يتوارث الأفكار الرجعية في نظرته للمرأة باعتبارها مصدر الغواية والشر والفتنة، وأن مكانها الطبيعي هو البيت درءًا للفتنة وسدًا للذرائع.

المرأة إذن هي الحلقة الضعيفة التي يحملها المجتمع مشاكله لكي يريح نفسه، ويكف عن البحث عن الأسباب الحقيقية لهذه المشاكل. أفكار الحرملك مستمرة إذن رغم زواله مكانًا حيث أصبح يعيش داخل المرأة بعد

أن كانت تعيش داخله، بسبب هذا القهر المعنوي الذي يمارس ضدها، والذي تتقبله المرأة في أحيان كثيرة باعتباره وضعًا طبيعيًّا بما يعني أنها تعيد إنتاج القهر الواقع عليها أو تعيد حصارها داخل الحرملك.

والحق أن التمييز ضد المرأة ظل ظاهرة عامة من صنع الرجل بدءًا من الفلسفة اليونانية حتى مطلع العصر الحديث بما يعنى أن تبعية المرأة للرجل ليست فطرة فيها بل نمطًا اجتماعيًّا، وهذا ما أكدته سيمون دي بوفوار في كتابها "الجنس الثاني" ١٩٤٨ والذي يعد مانفستو الحركة النسوية في العالم بقولها: إن "المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة"، حين يقوم المجتمع بتدجينها وتأكيد تبعيتها. كما ذهب فرويد إلى أن معاناة المرأة ترجع إلى أنها لا تولد رجلًا، وذلك بسبب الامتيازات التي يتمتع بها الرجل بقوة التقاليد المجتمعية الذكورية.

وقد انعكس ذلك على العديد من الأعمال الأدبية الشهيرة التي صورت تمرد المرأة على أنه شذوذ أو نوع من المرض الدال على عدم استواء الشخصية، ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى نموذج " كيت" في "ترويض النمرة" لشكسبير، فهي شخصية شرسة غير سوية لم تستطع أن تصل إلى نضجها الإنساني إلا على يد الرجل الذي تمكن في النهاية من ترويضها والفوز بها، من هنا كان امتداح ضعف المرأة بل تصوير هذا الضعف على أنه سلاحها النافذ للتأثير على الرجل من قبيل "وما ذرفت عيناك إلا لتضربي/ بسهميك في أعشار قلب مقتل"، ومع ذلك تظل هناك فروق أساسية بين المرأة العربية والغربية حتى بدايات القرن التاسع عشر، حيث كانت الأولى "تستمتع بحقوق تجاهد من أجلها المرأة الغربية،

كالتصرف في أموالها وحقها في أولادها"[٢٥]، غير أن هذه الحقوق التي كانت تتمتع بها المرأة العربية قد صاحبها مشاكل لا تقل خطورة مثل الطلاق الجزافي، وتعدد الزوجات والحرمان من حق التعليم والعمل والخضوع للزوج كما لو كان حاكمًا مطلقًا. ولنتأمل قول امرأة سعيد بن المسيب "ما كنا نكلم أزواجنا إلا كما تكلمون أمراءكم" [٢٦]، لنتأكد أن هذا الخضوع التام كان قانونًا عامًا لا تخرج عنه المرأة وإلا عدت ناشزًا تستأهل تصعيد درجات التأديب حتى تعود إلى رشدها.

-٢-

يهمني الآن تخصيص الحديث عن الحركة النسوية المصرية التي يمكن تقسيمها إلى مراحل تبدأ منذ الاتصال بالحضارة الغربية مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر، وتستمر حتى قيام ثورة **١٩٥٢** وما حققته من مكاسب كبيرة للمرأة، حيث نص دستور **١٩٥٦** على منح المرأة حقوقها السياسية كاملة حتى وصلت إلى منصب الوزارة، وهي مسيرة طويلة يمكن أن نلقي بعض النظرات المتأملة لأهم ظواهرها خاصة نمط التحديث الذي أراده محمد علي الذي يشار إليه دائمًا على أنه مؤسس مصر الحديثة.

في الحقيقة إن هذا التحديث – دون أن نغض النظر عن آثاره الإيجابية – كان – في الأساس – استجابة لطموحاته التوسعية التي وصلت إلى حد تهديد الآستانة، ولهذا كان اهتمامه الأكبر منصرفًا إلى بناء جيش

---

(٢٥)"النسوية وفلسفة العلم" يمنى طريف الخولي ص٤٣ هيئة قصور الثقافة ٢٠١٤

(٢٦)نقلًا عن: "نقد ثقافة التخلف" د.جابر عصفور ص٤٢ هيئة الكتاب ٢٠٠٩

عصري وليس تطوير المجتمع معيشيًّا وتعليميًّا، فكانت المدارس العسكرية أول ما أنشأ ثم ما تستلزمه من تخصصات خدمية مثل مدرسة الممرضات، ومنذ ذلك الوقت بدأت ثنائية الدولة والمجتمع، الدولة التي يقف على رأسها حاكم "أوتوقراطى"، يملك كل شيء ويأتمر بأمره جيش عصري قوي والمجتمع بمستويات معيشته المتدنية وتعليمه البسيط، وهذا ما أقصده من أن التحديث كان فوقيًّا وقاصرًا على طبقة محدودة شديدة الثراء لا تزيد عن النصف في المائة من المجتمع حتى أمكن وصف مصر بأنها دولة غنية وشعب فقير.

ومع ذلك فقد ظل التعليم هو المدخل الوحيد للحراك الاجتماعي عمومًا ولتحرير المرأة على الوجه الخصوص، وهو الأمر الذي تزايد في عهد الخديوي إسماعيل، حيث افتتحت – في عهده – مدرسة السيوفية لتعليم الفتيات ١٨٧٣ كما تتابعت كتابات المرأة منذ ذلك التاريخ مثل "نتائج الأحوال في الأقوال والأفعال" لعائشة التيمورية عام ١٨٨٧، وروايات "الحريم" و"زنوبة و"ليلة القدر" و"رمزة" لقوت القلوب الدمرداشية التي حرصت فيها على تصوير وضع المرأة في المجتمع الشرقي، متأثرة برموز التنوير في عصرها من أمثال مُحَمَّد عبده وقاسم أمين، وفي هذا السياق تأتي أعمال لبيبة هاشم التي أصدرت عام ١٩٠٤، رواية "قلب الرجل" ومجلة "فتاة الشرق" عام ١٩٠٦، وهي كتابات تعد تتويجًا لما كتبه الطهطاوي في "المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين"، وتجاوبًا مع كتابي قاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة".

على أن ما ينبغى تأكيده أن هذه الأفكار كانت محدودة الأثر ومرهونة بإرادة الحاكم، وأن تبني هذه الأفكار كان قاصرًا على نساء الطبقات

العليا، ممن تمتعن بوعي متطور واتصال بالثقافة الغربية، ويكفي للتدليل على ذلك أن روايات قوت القلوب على سبيل المثال كتبت في الأصل بالفرنسية ولم تترجم إلى العربية إلا بعد مرور سنوات طويلة على صدورها.

-٣-

لم تدخل نساء الطبقة المتوسطة والدنيا بصورة فعالة في الحراك الداعي إلى تحرير المرأة والحصول على حقها في التعليم والعمل والمشاركة السياسية إلا مع ثورة **١٩٥٢** التي تبنت هذه الأفكار وجعلتها من أساسيات توجهاتها العامة، ولا شك أن مراجعة عامة للأعمال الفنية والأدبية في هذه الفترة تضع أيدينا على المفاهيم الجديدة التي أصبحت تمثل وعيًا عامًا داخل المجتمع، ويهمني التوقف أمام الأعمال النسوية القصصية والروائية منذ السنوات القليلة الممهدة لثورة يوليو حتى الآن لمعرفة التحولات التي طرأت عليها، وفي هذا الصدد يمكن القول إننا أمام ثلاث حساسيات متمايزة اهتمت الأولى بالقضايا الكبرى على المستويين القومي والاجتماعي كما يبدو في كتابات سهير القلماوي وبنت الشاطىء ووداد السكاكيني، في حين اهتمت الثانية بتداخل العام والخاص وأصبحت "ذات" الكاتبات أكثر حضورًا وقد تمثل ذلك في كتابات لطيفة الزيات وفوزية مهران ونوال السعداوي، وهو ما يظهر في تأكيد السعداوي على تداخل مستويات السلطة التي تتعرض لها المرأة ابتداء من سلطة الأب والزوج مرورًا بسلطة الدولة والقانون وسلطة الشريعة وانتهاء بالسلطة العليا والشرعية الدولية.[٢٧]

---

(٢٧) نقلًا عن: "عن الكتابة والحرية" د.رضوى عاشور بحث مقدم إلى مؤتمر المرأة والإبداع القصصي المجلس الأعلى للثقافة **١٩٩٥**

وقد استمر هذا التداخل بين الخاص والعام – وهي تفرقة إجرائية على كل حال – بدرجات متفاوتة في الجيل الثاني عند سلوى بكر وهالة البدري ونعمات البحيري، أما الحساسية الثالثة فلم تلتفت إلى القضايا العامة – على الأقل بصورة مباشرة – وجعلت من الذات محورًا يكاد يكون وحيدًا، ومع ذلك لا يمكن القول بانفصال هذه الذات عن سياقها التاريخي لأنها تصنع علاقة عميقة مع الواقع ولا تكتفي إزاءه بمجرد الانعكاس المباشر أو التوسل إلى قارئها بنبل الشعارات وصدق القضايا التي تتطرحها.

هذه المسيرة الحافلة بالنضال من أجل التحرر والمساواة يتم النكوص عليها الآن فيما يطرحه التيار السلفي من أفكار ورؤى تنتمي إلى القرون الوسطى حول وضعية المرأة داخل المجتمع وعلاقتها بالرجل.

ضرورة المواطنة

أصبح التأكيد الدائم على أهمية المواطنة وضرورتها الملحة الآن أمرًا لا خلاف عليه، نظرًا لما نشهده من انتهاك لما تفرضه المواطنة – بمعناها الشامل – من حقوق وواجبات وهذا ما يشير إليه د.أحمد زايد في مقدمة كتابه الهام "المواطنة – الهوية الوطنية والمسئولية الاجتماعية"، الصادر مؤخرًا عن دار العين، حين يؤكد أن الحديث عن المواطنة – مجددًا وعلى كثرة ما كتب حولها – ليس غريبًا بسبب انتشار العنف هنا وهناك وشيوع الإرهاب الذي يحطم بكل قسوة كل مفاهيم الحرية والأمن والعيش المشترك، ولا شك أن ما يتعرض له المسيحيون من قتل على الهوية أكبر شاهد على ذلك، بالإضافة إلى ما نشهده في بعض الأقطار العربية من

صراعات عرقية وقبلية.

إن تغليب الانتماءات الدينية والقبلية والعرقية يعد تغييبًا لصورة الوطن الكلية لما يخلقه من انتماءات أضيق من حدود الوطن أحيانًا وأوسع من حدوده في أحيان أخرى، كما في حالة الانتماء الديني الأممي الذي يخايله وهم "الخلافة" الجامعة، ولا يرى في الوطن إلا حفنة من تراب لا معنى لها.

والحقيقة أن د.أحمد زايد – بعلميته وخبرته بوصفه عالم اجتماع – يبتعد عن تجريد مفهوم المواطنة ويسعى إلى مقاربته في سياقاته الاجتماعية والسياسية والفكرية، ولهذا انقسم الكتاب إلى ستة فصول يعد الأول والثانى بمنزلة المناخ الحاضن للمواطنة التي لا يمكن ممارستها إلا بوجوده، فهو أشبه بالأرضية التي تقام عليها بنية المواطنة، وتتمثل هذه الأرضية في العدالة الاجتماعية باعتبارها "الأصل في بناء المواطنة والهوية الوطنية، فالمواطنة لا تنتظم على نحو فعال إلا إذا تأسس النظام الاجتماعي العام على مفاهيم العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات" (ص١٢)، أما المكون الثاني الذي ينبغي ترسيخه في الوعي العام فهو مفهوم "المدنية" التي تعني التعايش السلمي بين المواطنين على اختلاف أديانهم وأوضاعهم الاجتماعية، وما يصاحب ذلك من قيم المواطنة كالثقة والتسامح والاحترام المتبادل، ويمثل الفصل الثالث واسطة العقد أو غاية الكتاب الأساسية لأنه يتناول موضوعه الرئيسي وهو "المواطنة"، فيقوم د.زايد بتعريفها وتحديد أنماطها، ثم يعالج في الفصلين الرابع والخامس علاقة المواطنة بالهوية الوطنية والمسئولية الاجتماعية.

ولا يكتمل الحديث عن المواطنة إلا بمقاربة التعليم بوصفه المنظومة الأكثر فاعلية في تأهيل المواطن وترسيخ مبادىء المواطنة، وهذا ما يتناوله في الفصل السادس والأخير والذي يحمل عنوان "التعليم من أجل المواطنة"، ويدور حول ثلاثة محاور هي: التعليم والالتزام الأخلاقي والقيم الأخلاقية في المنظومة التعليمية وآليات التكوين الأخلاقي في التعليم.

نحن أمام كتاب يقدم العديد من القيم والمبادىء التي ينبغي أن تكون سلوكيات فاعلة وحاكمة للوعي العام بوصفها لحمة الهوية الوطنية وسداها، واللافت حقًا أن د.زايد يسعى – دائمًا – إلى تأصيل هذه القيم رغم حداثة انتشارها، ويرى أن الحكمة غايته سواء وجدها في التراث أو فيما هو معاصر، ولهذا فهو لا يفرق – مثلًا– بين تعريف ابن خلدون وديفيد ميلر للعدالة، حين يرى الأول أنه "لا سبيل للعمران إلا بالعدل" أو حين يرى الثاني أن "العدالة هي التوزيع العادل للفوائد والأعباء"، مستنتجًا– أي د.زايد – "أنه كلما كان السياق – العام – مؤسسًا على المساواة والعدالة كلما سمح بتفتح الهوية الوطنية.. وأن غياب العدالة الاجتماعية قد يؤدى إلى تشظي هذه الهوية وانقسامها". (ص١٧)

والحقيقة أن فكرة العدل فكرة قديمة ويمكن أن نقول إنها أمل الإنسان منذ وجوده على الأرض، ولعل أقدم وثيقة لها تتمثل فيما قاله الفلاح الفصيح في مصر ثم تنظيرات فلاسفة اليونان وصولًا إلى العصر الحديث، ولهذا فمن الطبيعي أن يتطور مفهوم العدالة من مفهوم "الوسطية والتوازن" إلى مفهوم "رفع الاعتداء والظلم"، وصولًا إلى نظرية "العقد الاجتماعي" التي تمثل "تطورًا فكريًّا كبيرًا لا في نظرية العدل فقط بل في تطبيقه على

أرض الواقع" (ص٣٧)، ثم النزعات الاشتراكية كما تظهر في كتابات سان سيمون ومنظري الاشتراكية الفابية، وأخيرًا الاشتراكية العلمية التي ارتبطت بكل من ماركس وانجلز وصولًا إلى ما عرف في السنوات القليلة الماضية بالطريق الثالث الذي حاول الجمع بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية.

وفي التفاتة ذكية يشير د.زايد إلى تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في المجتمع المصري، "فقد كان قبل ثورة ١٩٥٢ مفهومًا تصحيحيًّا إحسانيًّا – يقوم على الإحسان والرعاية من قبل الأطراف القوية للأطراف الضعيفة – ثم تطور إلى مفهوم توزيعي وحمائي ثم يظهر الأمل الآن في أن تنقلنا المرحلة القادمة إلى مفهوم الإنصاف" (ص٥٦)، وإذا كانت العدالة تمثل شرطًا وجوديًّا لتحقيق المواطنة فإن تدعيم مبادىء الدولة المدنية يعد أكثر لزومًا، حيث لا يمكن أن تنمو المواطنة أو تزدهر إلا في إطار ثقافة مدنية ، كما أن العلاقة بين مفهوم المواطنة ومفهوم المدنية هي علاقة وثيقة، ومن المعروف أن الدولة المدنية ينبغي أن تتأسس على القانون وقيم قبول الآخر والمساواة والديمقراطية، واستبعاد خلط الدين بالسياسة وهي أركان متساندة متكاملة لا يمكن الاستغناء عن أحدها.

وتوضيحًا واستكمالًا لمفهوم المواطنة يعرض لأنماط متعددة للمواطن منها المواطن المثالي والمواطن التضامني والمواطن النشط ثم المتباين والانتهازي والهامشي والقدري كما يشير إلى أهمية ما يسميه بالاندماج الثقافي في تحقيق المواطنة وتجاوز حالات التفكك والانقسام العرقي والسلالي والاثني، وكما عرض لأنماط المواطن يعرض أيضًا لمستويات الهوية الممثلة في الهوية الأسرية والقبلية والطبقية والإقليمية والمهنية والدينية

والاثنية، وهي كلها هويات جزئية ينبغي تجاوزها إلى الهوية الوطنية التي لا تقوم على الإقصاء بل على التفهم والاستيعاب.

ولا شك أن كل هذا يقوم على ما أسماه "المسئولية الاجتماعية" التي تقوم على الضمير الأخلاقي، وهو شرط نادى به الكثير من المفكرين بعد الدمار الشامل الذي خلفته الحرب العالمية الثانية، وفي هذا السياق تأتي أهمية التعليم الذي ينبغي أن يقوم على تدعيم قيم المواطنة والالتزام الأخلاقي، وقد سبق علماء المسلمين – كما يشير د.احمد زايد – إلى ترسيخ مقاصد الشرع بوصفها السبيل إلى حفظ حياة الإنسان ودينه ونفسه وماله ونسله وعقله، ولا شك أن رؤية ابن خلدون في رسالته عن التعليم تؤكد أنه "إذا صلح التعليم صلحت الأخلاق وتبلور الأساس الأخلاقي للتمدن والاجتماع الإنساني" (ص٢٠٢)، وهو ما سوف يتطور على يد رفاعة رافع الطهطاوي في كتابه "المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين" الذي يؤكد فيه على أهمية المواطنة وعدم التمييز على أساس الجنس، ومن كل هذا يخلص د.زايد إلى ضرورة نشر التعليم المدني وتأكيد القيم الأخلاقية في المنظومة التعليمية التي تقوم على الجدارة والإنجاز والتبادلية والعمل الجماعي، ويقدم ما يشبه البرنامج العملي لتحقيق كل هذا تحت ما أسماه "آليات التكوين الأخلاقي في التعليم". إن كل ما سبق يؤكد أننا مع كتاب على درجة كبيرة من الأهمية لما يقدمه من وعي مستنير قادر على حل العديد من مشكلاتنا العميقة.

عبقرية "المكان" وعبقرية "الإنسان":

لا يحمل هذا العنوان مبالغة من نوع ما، بل هو بالفعل وصف دقيق للحالة التي نتأملها، فكتاب "شخصية مصر" لجمال حمدان يجسد عبقريتين متلازمتين عبقرية "المكان" (مصر) وعبقرية "الإنسان" (جمال حمدان) الذي هو تمثيل لعبقرية المصري عمومًا، فمن ذا الذي يماري في عبقرية المكان الذي تتمتع به مصر، حيث تقع جغرافيا في أفريقيا، وتمتد بالتاريخ إلى آسيا وهي متوسطة دون مدارية ولكنها –كما يوضح حمدان – موسمية بمياهها وأصولها، وهي في الصحراء وليست منها، أو هي شبه واحة ضد – صحراوية، فأي مكان يحمل مثل هذا الثراء والتنوع الذي يصل إلى حد التناقض؟ لكنه تناقض الغنى وليس تناقض التنافر، لأنه – في النهاية – يؤول إلى مزيج عبقري فريد.

ومن يماري في عبقرية إنسان مثل جمال حمدان؟ ولن نضرب مثلًا بسيرة حياته التي تحولت إلى رمز كبير في حياتنا المعاصرة التي أوشكت أن تخلو من الرموز الحقيقية، بل يبدهنا ذلك النفاذ النادر لعبقرية المكان في موضعه وموقعه، كما يبدهنا ذلك التحليق المنهجي الذي يجعل من "الجغرافيا – المكان" توطئة ملموسة لمعاينة "الإنسان " تاريخًا وحاضرًا ومصيرًا. "شخصية مصر" – إذن –كتاب جغرافي وهو لهذا السبب تحديدًا كتاب شامل على نحو ما يفهم جمال حمدان: الجغرافي "بأنه ذلك الذي يتخصص في عدم التخصص"، فهو يربط الأرض بالناس والحاضر بالماضي والمادي باللامادي والعضوي بغير العضوي ويكاد يتعامل مع كل ما تحت الشمس وفوق الأرض.

كيف نقرأ – إذن – هذا الكتاب؟

أعتقد أن معرفة هدف جمال حمدان من كتابه يمكن أن يبين لنا أفضل طريقة للتعامل معه، فمن بين ما يذكره "حمدان" أنه وضع هذا الكتاب في وقت يضطرب فيه الفكر في مصر ويضطرم بحثًا عن شخصيتها ودورها الإنساني والحضاري، ومن هنا شعر بمسئوليته بوصفه جغرافيًّا ملتزمًا يجب أن يضع علمه في خدمة توجهات وطنه، لذا رأيت أن أوجز قدر الإمكان الأفكار المهمة التي أوردها حول العديد من القضايا المصيرية، وهو ما سوف ينأى بنا عن التناول الوصفي للكتاب أو تتبع كل جزئياته وعرضها دون تحليل أو مناقشة، لأن الكتاب في هذه الحالة سيكون – بالفعل – أغنى وتكون مباشرة قراءته أجدى.

والسؤال المحوري الذي يدور حوله هذا الكتاب هو: ما هي ملامح شخصية مصر؟ وفي تحديده لهذه الملامح يناقش تلك المقولة الشائعة عن مصر بأنها "أرض المتناقضات"، وقد استند المرددون لهذه الفكرة على ما يظهر في مصر من تباين شديد في الفروق الاجتماعية بين الطبقات، وما يظهر فيها كذلك من تباين بين خلود الآثار القديمة وبساطة المسكن القروي أو بين الوادي والصحراء. يرفض حمدان هذه المقولة ويرى أنه لكي نحدد ملامح هذه الشخصية فعلينا أن نتحسسها ونتقصاها أنى كانت: في الماضي أو في الحاضر، في الطبيعة أو العمران، في السياسة أو الاقتصاد، ولكي يتم ذلك فإن حمدان يبدأ في تحليل عدة أبعاد لهذه الشخصية، يمكن استعراضها – بإيجاز – فيما يأتي:

١-التجانس والوحدة:

أول هذه الملامح هو ما يطلق عليه جمال حمدان "التجانس والوحدة"، فيرى أن التجانس الطبيعي صفة جوهرية في البيئة المصرية، ويرفض ما يذهب إليه " كون" و"مايرز" من أن مصر ليست موحدة من الوجهة الجغرافية وأنها تتألف من أرضين متميزتين العليا والسفلى، بل يرى أنه إذا كان ثمة فارق فهو في الدرجة لا في النوع، ثم ينتقل – وهذا هو الأهم – إلى ما يسميه بـ"التجانس البشري" فيؤكد حقيقتين الأولى هى أن المصريين القدماء شعب أصيل في مصر ولم يفدوا إليها من مكان آخر، والثانية أن احتمالات الاختلاط قد قلت منذ بداية عصر الأسرات التاريخية، ولا يتوقف إلا عند ثلاث هجرات كبيرة هي الهكسوس والإسرائيليون والعرب، فيرى أن الهجرتين الأوليين قد طردتا تمامًا بعد حين أما بالنسبة للعرب فيرى أنهم من أصل قاعدي واحد مشترك مع العنصر المصري، فكلاهما أقارب جنسيًّا منذ عصور ما قبل الإسلام، ولهذا قيل إنه إذا كان العرب قد عربوا مصر ثقافيًّا فإن مصر قد مصرتهم جنسيًّا.

ثم ينتقل إلى إحدى القضايا المهمة وهي وضع "الأقباط" في مصر بعد التعريب فيرى أن الموجة العربية لم تزح الأساس "القبطي" إلى جيب الجنوب المغلق في الصعيد، بل يرى أن الانتشار العربي كان أشبه شيء بعملية الانتشار الغشائي، عملية تغلغل لا زحزحة. ومع ذلك لا يمكن أن نبالغ فندعي تجانسًا مطلقًا ويكفي أن نقول إن هناك تجانسًا نسبيًّا، لأن دماء كثيرة دخيلة قد أضيفت إلى عروق مصر وليس من المتصور ألا تكون قد طورت الأساس الجنسي بدرجة ما.

والحقيقة أن حمدان لا يبالغ في أهمية هذا التجانس "العرقى"، لأن المبالغة في هذا تفضى بنا إلى ضرب من "العنصرية" التي تأباها طبيعة الشخصية المصرية نفسها، ويكفي أن نشير إلى أن هذه الدماء الكثيرة التي أضيفت إلى عروق مصر قد تم احتواؤها أو لنقل تمصيرها، وأصبحت جزءًا من النسيج المصري العام من خلال ما يسميه حمدان بالتجانس "اللغوى والديني"، فليس ثمة أقليات لغوية إلا جيب النوبة وبربرية واحة سيوه، ومع ذلك فهم مزدوجو اللسان جميعًا، وعلى المستوى الديني فإن الأقلية القبطية تعد من صميم الجسم المصري الكبير، شديدة التماسك فيه والالتحام به. كل هذا التجانس بمستوياته المختلفة كان يستلزم الوحدة السياسية التي تحققت على مدار التاريخ المصري كله باستثناءات قليلة على الرغم من حجم مصر الجغرافي وكثافة سكانها.

٢-الطغيان الإقطاعي:

يرى حمدان أن الطغيان والبطش من جانب والاستكانة من جانب آخر هما السمة الرئيسية لتاريخ مصر عبر العصور، ويرى أنه لا بد أن نجابه هذه الظاهرة بالتحليل العلمي لنرى هل هي ظاهرة ظرفية مؤقتة وإن طالت؟ أم هي جزء لا يتجزأ من مركبنا الحضاري؟ وفي تحليله لهذه الظاهرة يرى أن النهر – على عكس ما يزعم البعض – لم يبذر في التربة جرثومة الطغيان، وأن ما تكرر في بعض فترات تاريخنا من مظاهر الطغيان لم يكن إلا انحرافة اجتماعية من صنع الإقطاع لا النيل، ولتفصيل ذلك يحلل ما يسمى بـ"أيكولوجية النيل الاجتماعية"، فمن المعروف أن مصر بيئة نهرية فيضية تعتمد على ماء النهر، والنتيجة المترتبة على ذلك أنه بغير ضبط

النهر يتحول النيل إلى شلال محطم، وبغير ضبط الناس يتحول توزيع الماء إلى عملية دموية، ولتلافي هذا يتنازل الجميع طواعية ليخضعوا لسلطة أعلى توزع الماء بين الجميع، ومن هذه السلطة المطلقة يكون الانحراف إلى بذرة الطغيان سهلًا.

ويبقى الآن أن نتساءل: هل هذه الظاهرة تشكل الطابع القومي حقًا؟ إن الطوابع القومية فكرة متطورة، ولهذا لا يمكن القول إن الطغيان وظيفة طبيعية للنهر بل إن النظام النهرؤ وأيكولوجية النيل تؤهل بطبعها لعنصر كامن أصيل ومناقض للاستبداد، وهو "الاشتراكية"، وذلك لأن الماء مؤمم بالضرورة كما أن مواجهة أخطار النهر لا تتم إلا بعمل جماعي منسق، لكن طغيان الحكم المطلق هو الذي انحرف بهذه الاشتراكية إلى إقطاع الأرض ثم إلى رأسمالية الدولة كما فعل مُحَّد على. ويبقى بعد ذلك أن تاريخ مصر لم يكن على ذلك الخضوع الدائم فقد سجل انتفاضات عدة على الطغيان منذ ثورة "ايبور" في الدولة القديمة حتى العصر الحديث.

٣-المركزية:

ثم تأتي "المركزية" الصارخة طبيعيًّا وإداريا لتكون أبرز ملامح الشخصية المصرية بدءًا من المركزية التركيبية التي تتمثل في واد ضئيل داخل شرنقة الصحراء الشاسعة، مرورًا بالمركزية السكانية – إن صح التعبير– الممثلة في نمط توزيع السكان والذي يجعل من "القاهرة" هدفًا لزحف سكاني متصاعد من الشمال والجنوب، والمركزية الوظيفية الممثلة في الجهاز "الوظيفي" البيروقراطي وما يتحلق حوله من جهاز مالي وبوليسي، ومن اليسير أن

نلاحظ هذه "المركزية" على المستوى الاجتماعي الذي يتمثل في "قاعدة" واسعة ولكنها واطئة وقمة ضيقة لكنها شامخة (بتعبيرات حمدان)، وبين الطرفين تختفي الطبقة الوسطى أو تكاد ومن الطريف – أو المؤسف – أن هذا الشكل المعوج نفسه يمتد إلى التعليم، فقد ثبت أن مصر تكاد تتصدر العالم في نسبة المتعلمين تعليمًا عاليًا بالنسبة إلى عدد المتعلمين، بينما هي من أعلى البلاد في نسبة الأمية، ومن البداهة أن "حمدان" لا يرجع هذه المركزية إلى الجبر "الجغرافي"، بل يرجعه أساسًا إلى الخلل الاجتماعي القائم ورسوخ النظام الطبقي وما يترتب عليه من هذا التفاوت الشاسع.

٤-العزلة والاحتكاك:

في مناقشته لقضية "العزلة والاحتكاك" يرى حمدان أن كثيرًا ممن كتبوا عن مصر يضغطون على العزلة بوصفها ملمحًا أساسيًّا في شخصيتها وتاريخها، ومن الواضح أن هذا مناقض لحقيقة أخرى مؤكدة وهي أن مصر بالنسبة للعالم بمنزلة القلب من الجسم، وهو تعارض على السطح، وذلك لأن هذه العزلة المفترضة كانت عزلة "حماية" وليست عزلة "رهبنة"، وأنها كانت تجمع بين قدر من "العزلة في غير "تقوقع" وقدر من الاحتكاك لا يصل إلى درجة "التميع"، وأن عزلتها لم تتحول قط إلى نظرية عنصرية، فالوعى الحاد بالذات في مصر كان إقليميًّا أكثر منه عنصريًّا، وقد ترتب على هذا الوضع الوسطي نهضة حضارية متميزة وفي العصر الحديث فإن أهم ما يميز احتكاكنا الحضاري مع الغرب هو عنصر الاتزان عن طريق الاستعارة الانتخابية والتعايش بين القديم والجديد. ولا شك في أن هذا التعايش بين القديم والجديد والذي يراه حمدان ملمحًا من ملامح "شخصية

مصر" إنما يرجع أساسًا – في نظرنا – إلى التفاوت الاجتماعي الشاسع الذي أشار إليه سابقًا، وما يترتب عليه من تفاوت درجات الوعي، ولهذا لم يكن غريبًا أن يصف "ويلسون" هذه الحالة بأنها أقرب إلى اللوحة السيريالية.

٥-تعدد جوانب الشخصية:

ينتقل حمدان إلى ملمح آخر من ملامح شخصية مصر وهو تعدد جوانب هذه الشخصية، فيحدد لها أبعادًا أربعة في توجيه مصر: الأسيوي والأفريقي على مستوى القارات، والنيلي والمتوسطي على المستوى الإقليمي، غير أن هذه الأبعاد تتداخل مع بعضها البعض كما يفعل النيلي والأفريقي، هذا فضلا عن أن الكل يتداخل مع الإطار العربي الكبير، بيد أن الإطار العربي ليس مجرد بعد توجيهي، ولكنه خامة الجسم وكيان الجوهر ذاته.

أما عن البعد الإفريقي فمن الواضح أن أرض مصر جزء من جسم أفريقيا وهو يتفق في معظمه مع المجال العربي، ولهذا فليس هناك تناقض بين الوحدة العربية والوحدة الأفريقية، فليس المقصود بالوحدة الأفريقية إلا "وحدة عمل"، أما الوحدة العربية فوحدة كيان ومصير، وهو اختلاف في النوع لا في الدرجة، ومن ثم لا تعارض بينهما. أما البعد النيلي فهو أصيل وجوهري، ازداد عمقًا على مر العصور وهو أساس الوجود المصري كله، أما البعد المتوسطي فهو بعد من أبعاد التوجيه المصري بلا شك، فهو نافذة مصر على الشمال، وهو حضاري أكثر منه طبيعيًّا واقتصادي أكثر منه بشريًّا وهو تكميلي لا يرقى إلى مستوى البعد الأسيوي أو العربي الذي

هو أسبق وأثبت، ومن هذا يتضح خطأ بعض مثقفينا الذين ودوا يومًا أن يجعلونا جزءًا من حضارة عالم يتصورونه هو البحر المتوسط بناء على نظرية "وحدة البحر المتوسط" التى حققها الاستعمار الإغريقي ثم الروماني، إذ من الواضح أن تلك كانت وحدة قهرية مفروضة من طرف واحد وسلبية من الطرف الآخر، كما إن إحياء هذه النظرية في العصر الحديث على يد بعض الكتاب الاستعماريين إنما كان لأغراض سياسية تسعى إلى ربط مصر وغيرها من دول البحر العربية بعجلة أوروبا السياسية.

والحقيقة أننا نرى مبالغة كبيرة من جانب حمدان في وصف أصحاب هذه الدعوة بأنهم كتاب استعماريون أو أن لهم أغراضًا سياسية تؤكد التبعية، لسبب بسيط هو أنهم لم يفهموا من هذه الدعوة أكثر مما فهمه حمدان نفسه، وهي أنها أحد الأبعاد الحضارية المهمة التي تؤكد ثراء الشخصية المصرية دون أن تخل باستقلاليتها وخصوصيتها.

٦- الاستمرارية:

تأتي بعد ذلك تلك الصفة الجامعة المشتركة بين كل جوانب الشخصية الأخرى، وهي صفة "الاستمرارية" التي لا تعني "التكرار" بقدر ما تعني "التراكمية"، لكن هناك من يبالغ في هذه الصفة لا ليبرر أصالة ما ولكن ليقلل من جانب الانقطاع بغرض تأكيد البعد الفرعوني في تاريخنا، فيبعدنا بذلك عن العروبة ثم يرتبون على ذلك أن مصر "ليست عربية ولكنها مستعربة"، وهو استنتاج زائف لأن العروبة مضمون ثقافي لا جنسي كما أن الاختلاط والانصهار الدموي بين العرب الوافدين والسكان الأصليين

حقيقة تاريخية مؤكدة على أن الذي يكشف خواء المناقشة من أساسها أنه حتى في عقر دار العرب سنظل نجد "العرب العاربة" و"العرب المستعربة"، ولا ندري إلى أي مدى يمكن المضي في تجريد جزء آخر من العرب العاربة بدورها من أصالتها، ومهما يكن من أمر فلا يمكن تجاهل أكثر من ثلاثة عشر قرنًا تجمع الجميع في إطار واحد، كما أن شعوب المنطقة – قبل العرب والإسلام – هم أساسًا أقارب انفصلوا جغرافيا، فإسماعيل أبو العرب العدنانيين هو ابن إبراهيم العراقي من هاجر المصرية، مما يجعل العرب أصلًا أنصاف عراقيين أنصاف مصريين، وثمة بعد هذا حقيقة لغوية تؤكد علاقة القرابة فقد أثبت البعض اشتراك أكثر من عشرة آلاف كلمة بين المصرية القديمة والعربية، ثم يأتي أخيرًا عامل الهجرة فمن الثابت أن عرب الجزيرة لم يكفوا عن الخروج منها والتدفق على مصر، ومعنى ذلك أن تعريب مصر سبق في بدايته الفتح العربي والعصر الإسلامي.

• • •

ما الذي يمكن أن نخرج به من خلال هذا العرض الموجز لبعض ملامح شخصية مصر كما وضحها جمال حمدان؟ لعل أهم الخصائص التي يمكن استخلاصها وتأكيدها تتمثل فيما يأتي:

١-أقباط مصر:

يؤكد حمدان أن أقباط مصر المسيحيين لم ولن يكونوا في يوم ما أقلية مصرية، فالأقباط أو المسيحيون والمسلمون يكونون شيئًا واحدًا وهما مندمجان معًا في نسيج المصرية، ولعل حمدان بهذا كان يتنبأ بما سوف يحدث

لهذه الوحدة الوطنية من اهتزازات على يد التيارات الرجعية المدعية للإسلام، أو ما تقوم به القوى الخارجية المعادية لمصر من تزكية هذه الفتن لإصابة الوحدة المصرية – مكمن قوة مصر– مما يعرض الوطن كله للتفتيت والتشرذم والانهيار.

٢- تمصير الرؤية الإسلامية:

من المعروف أن الإسلام قد أخذ في كل بلد بعد فتحها تأويلًا يناسب تقاليد هذا البلد وأعرافه بما لا يتنافى مع روح الإسلام، إعمالًا لمبدأ المصالح المرسلة، ولهذا كان من الطبيعي أن تتعدد المذاهب بتعدد البلدان، وأن يغير الشافعي – مثلا – مذهبه في مصر عما كان يقول به في الشام، وهذا ما يراه "حمدان" حيث يرى أن الحضارة الإسلامية في مصر كانت تحوي خيوطًا مصرية كثيرة، ويضرب مثلًا على ذلك بتعطيل قطع يد السارق، وذلك لأهمية اليد في بيئة زراعية مثل مصر فهل كان حمدان يتنبأ كذلك بما سوف ترفعه بعض القوى السياسية من شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية"؟ وهل كان يلفت نظرنا إلى ضرورة تكييف الشريعة لكي تلائم مستجدات العصر ومتطلباته الحضارية وأن تنأى عن التعامل مع الشريعة في إطار حرفية النصوص؟

٣- تفتح الشخصية المصرية:

يؤكد حمدان ما ذهب إليه "ويلسون" في توصيفه لشخصية مصر بقوله إنه "داخل مصر كانت أشد الأفكار تباينًا تتقبل بتسامح"، ولعل في ذلك إشارة إلى أن ظاهرة الإرهاب ما هي إلا ظاهرة موقوتة لا تتسق مع طبيعة المصري، بل

هي هجمة طبائع أخرى مغايرة. وأن علاج هذه الظاهرة لا يقتصر على المواجهة الأمنية بل ينبغي أن يشمل إبراز الهوية المصرية مع البحث – بطبيعة الحال – عن الأسباب السياسية والاجتماعية التي تؤدي إلى انتشارها.

٤- شخصية مصر الحضارية:

في مناقشته لشخصية مصر الحضارية يرى حمدان أن شخصية مصر ضد الانفتاح وضد الانغلاق وهو قول صحيح، وقد مثل لهذا التوازن بتجاور مظاهر القدم ومظاهر التحديث في القرية المصرية، فيرى أنه بجانب المحراث والشادوف وغيرهما من أدوات القرن العشرين قبل الميلاد نجد الجرار والخزان وغيرهما من نتاج القرن العشرين بعد الميلاد، لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن حمدان يتقبل استمرار مظاهر القدم في القرية المصرية أو غيرها، لأنها وإن دلت على الأصالة فهي تكرس لاستمرار أنماط لم تعد مناسبة للعصر الحديث، وهذا ما يتضح من حديثه عن ضرورة تحديث القرية المصرية في الجزء الرابع من كتابه، لأنها – أي القرية – هي التحدي الحقيقي في مصر...وبغير القرية الحديثة لن تكون الدولة الحديثة، ومن البداهة أن هذا التحديث لا يقتصر على استبدال آلات بأخرى بل باستبدال الوعي ذاته، وهذا هو المعنى العميق الذى يريده حمدان.

٥- عروبة مصر:

يحل حمدان بعبقرية حقيقية ذلك التناقض المفتعل بين الوطنية المصرية والقومية العربية وبين الأخيرة والوحدة الأفريقية على نحو ما سبق، وهو أمر ينبغي تأكيده لأنه منزلة الحقيقة العلمية في وجه هذه النزعات الإقليمية

التي يتحلق حولها البعض منذ بدايات النهضة وحتى اللحظة الراهنة.

توفيق الحكيم .. من الهويات القاتلة إلى رؤية العالم:

لم تكن علاقة الذات العربية بالعالم الغربي أو حضارات الشرق الأقصى وليدة العصر الحديث بل تعود إلى ما قبل الإسلام من خلال إمارتي الحيرة والغساسنة، ومع تكون مفهوم الأمة الإسلامية حدث الصدام بين هذه الأمة الناهضة وإمبراطوريتي الفرس والروم، الأمر الذي انتهى بالقضاء عليهما وتثبيت الوجود العربي /الإسلامي في بلاد العراق والشام وشمال إفريقية، وفي العصر الوسيط بدأت الحملات الصليبية التي فشلت في تحقيق أهدافها بعد هزيمتها النهائية في "حطين" على يد صلاح الدين الأيوبي، ثم كان الزحف التتري الذي تمكن من إسقاط بغداد ولم يوقف تقدمه إلا الجيش المصري بقيادة قطز.

من هذا نستطيع أن نقول إن علاقة الأنا بالآخر كانت – في أغلبها – علاقة صراعية، لكن ذلك لم يمنع التأثيرات الثقافية المتبادلة خاصة في عصر ازدهار الثقافة العربية في ظل الخلافة العباسية دون شعور بتهديد الهوية، لأن العرب – في ذلك العصر – كانوا يتعاملون من موطن القوة وليس الندية فحسب.

ومع العصر الحديث اختلف الأمر بعد أن اكتشف المصريون مبلغ تخلفهم باطلاعهم على مظاهر الحداثة التي صاحبت الحملة الفرنسية، ولاشك أن تزامن الاطلاع على هذه المظاهر الحضارية مع الغزو العسكري قد جعل الموقف العربي من هذه الحضارة ملتبسًا ما بين الرفض الصريح

للوجه الاستعماري والرغبة في استيعاب أسباب قوته وتقدمه، وقد نتج عن ذلك – كما هو معروف – ثلاثة اتجاهات أولها الاتجاه الذي يدعو إلى الأخذ بكل ما لدى الغرب، باعتبار ذلك – وحده – طريق التقدم، وكان سلامة موسى وشبلي شميل وفرح أنطون من أشهر ممثلي هذا الاتجاه الذي ظل هامشيًّا وقليل التأثير في التوجه الفكري العام، أما الاتجاه الثاني فهو يقف على النقيض حيث يأخذ موقفًا رافضًا لكل ما يأتي من الغرب بوصفه كفرًا أو مؤديًّا للكفر يستوي في ذلك العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية التي من المفترض أن تتجاوز الجنسيات والأديان، ولعلنا لا نزال نذكر موقف بعض شيوخ الأزهر من هذه العلوم ورفضهم تدريسها، والملاحظ أن هذا الاتجاه قد ازداد قوة وانتشارًا بين تنظيمات الإسلام السياسي إلى درجة تحريمهم التعليم في المدارس والجامعات الحكومية لأنها تدرس علوم الغرب الكافر.

أما الاتجاه الثالث الذي يمثل الفكر العربي المعتدل فهو الذي استطاع تمثل علوم التراث والعلوم المعاصرة على السواء مكونًا من المزج بينهما – دون تنافر – تيارًا ينأى عن التغريب ومحو الشخصية، كما ينأى عن الانغلاق على الذات والتخلف عن مسيرة الحضارة الحديثة، وقد مثل هذا المتن الجامع بين الأصالة والمعاصرة كل من الطهطاوي وعلي مبارك وطه حسين والعقاد ومُحَمَّد عبده وزكي نجيب محمود وغيرهم.

الرؤية الموضوعية للحضارة الغربية:

في إطار الاتجاه الثالث يمكن القول إن الرواية العربية قد اتسمت بالرؤية الموضوعية للحضارة الغربية، وتجاوزت بهذا منطق صراع الحضارات

إلى الحوار بينها من خلال معرفة كل طرف بما عند الآخر، وقد مرت الرواية العربية في تصوير هذه العلاقة بعدة مراحل يمكن وصف الأولى بمرحلة اللقاء والتفاعل الصحي الذي يقترب من الندية، ومن النماذج الدالة على هذا التوجه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" للطهطاوي، و"علم الدين" لعلي مبارك، ومع احتلال الإنجليز لمصر ظهرت العلاقة المتوترة حيث تداخل وجه الغرب الاستعماري مع وجهه الحضاري، ومع ذلك لم تتخل الرواية العربية عن موضوعيتها، ومن الأعمال التي عبرت عن هذه الرؤية: "أديب" لطه حسين، و"عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم، و"قنديل أم هاشم" ليحيى حقي.

توفيق الحكيم "العصفور الشرقي":

سافر الحكيم إلى فرنسا بغرض الحصول على الدكتوراه في القانون لكنه اتجه إلى دراسة الآداب والفنون، وذلك في الفترة من ١٩٢٥إلى ١٩٢٨، وكانت فرنسا خارجة من الحرب العالمية الأولى منهكة القوى مديونة لانجلترا وأمريكا، تعاني من العجز المالي والغلاء والبطالة وانهيار قيمة الفرنك، وبعد عشر سنوات – عام ١٩٣٨– كتب الحكيم "عصفور من الشرق" متذكرًا هذه الأجواء كلها من خلال شخصية محسن الذي يتماهى معه، ولا شك أن شخصية محسن وصديقيه: الفرنسي أندريه والروسي إيفان أهم ثلاث شخصيات بالرواية حيث تتوزع عليهم رؤية الحكيم، فهناك الشرقي الخالص أو العصفور الشرقي – محسن –كما كانوا ينادونه، وهناك "أندريه" ممثلًا للحضارة الغربية بينما يقع إيفان الروسي بين الشرق والغرب، ولعل هذا يفسر حيرته وأزمته التي انتهت بموته في نهاية الرواية،

وتظل سوزي عاملة التذاكر الفرنسية – بالإضافة إلى أندريه – هي الأكثر تمثيلًا لنمط الحياة الغربية، فهي كما يصفها السارد "جميلة رشيقة ذكية لكنها حقيقة أنانية لا يعنيها غير نفسها واستعباد غيرها" إن صفات سوزي – هنا – تكاد تكون وصفًا دقيقًا للحضارة الغربية التي تتمتع بجاذبية الجمال والرشاقة والذكاء، لكنها في الوقت نفسه لا ترى إلا نفسها ومصالحها، تمنح الحرية لمواطنيها بينما تستعبد الآخرين وتحتل أوطانهم.

إن الحكيم يميز بوضوح بين الوجه الحضاري الذي ينبغي أن نتفاعل معه والوجه الاستعماري المرفوض، منطلقًا من تجربته العاطفية السريعة مع سوزي إلى هذه الرؤية الكلية الشاملة.

من الرؤى المتوهمة إلى معرفة الآخر:

بدأت الرؤى المتوهمة عن الآخر وما ترتب عليها من صراع "الهويات" القاتلة بتعبيرات أمين معلوف منذ اكتشاف كولومبس لأمريكا، حيث نظر إلى السكان الأصليين – الهنود الحمر – بوصفهم "الآخر" الذي لا يرقى إلى الصفة الإنسانية كما يقول تودوروف في "فتح أمريكا..مسألة الآخر"، وقد تكرر الموقف نفسه تقريبًا –كما يوضح إدوارد سعيد في "الاستشراق" – في الصورة المتوهمة التي كونها الغربي للشرق المتخلف غير القابل لتبني قيم العلم والديمقراطية والعقلانية والغارق في الخرافات والشهوات والذي لا ينصاع إلا بالاستبداد.

غير أن الإنصاف يقتضي القول إن بعض مفكري الغرب قد أنصفوا الحضارة الشرقية وحضارة الآخر بشكل عام، ولعل أقربهم – زمنيًّا – جاك

دريدًا الذي أكد "ضرورة احترام ثقافة الاختلاف ودراسة المهمشين والأقليات، فقد لاحظ أن الفكر الغربي يقوم على الاهتمام بالمماثلة وإقصاء المختلف وكل ما يبتعد عن العقل". (" إشكالية الأنا والآخر – نماذج روائية عربية" د.ماجدة حمود ص٢٤ عالم المعرفة مارس ٢٠١٣)

زاهد الهند وطامع الغرب:

لعباس العقاد ثلاثة أبيات أراها أكثر ما قرأت تعبيرًا عن رؤية الحكيم في "عصفور من الشرق"، يقول فيها:"زاهد الهند نعى الدنيا وصام / أنا أنعاها ولكن لا أصوم – طامع الغرب رعى الدنيا وهام / أنا أرعاها ولكن لا أهيم – بين هذين لنا حد قوام / وليلم من كل حزب من يلوم"، هذه الأبيات تمثل رؤية الإنسان العربي للحياة، فهو ينعاها – مثل زاهد الهند – لكنه يعمرها ويجني ثمراتها ويرعاها – مثل طامع الغرب – دون أن يصل إلى حد الهيام بها لأنه يراها جسرًا لحياة أخرى أبقى وأهم، ولا يبعد الحكيم عن هذه الرؤية، فهو يرى في مقدمته لـ"أوديب" " أن الشرقي يعيش دائمًا في عالمين.. على حين أن الغربي يعيش في عالم واحد"، ويرى ضرورة الجمع بين العقل الذي يميز الغربي والقلب الذي يتمسك به الشرقي / العربي، فالعقل حركة وشك وتساؤل، والقلب يقين وثبات وطمأنينة، وكلاهما ضروري لاستمرار الحياة، وهو يوسع من دلالة القوة الروحية، ولا يراها قاصرة على الأديان السماوية، بل يضيف إليها الفن والحرية والاشتراكية ويراها من "المذاهب الروحية"، إن ما ساقه الحكيم على لسان إيفان من رفض قاطع للغرب لا يمثل رؤيته وليس أدل على ذلك من أنه كان يحاجج في هذا الرفض.

ويراه مبالغًا فيه لهذا لا أرى مسوغًا لقول محمود العالم واصفًا الرواية بأنه "لم يجد رؤية أكثر تخلفًا من هذا"، أو قول غالي شكري: إن "في الرواية رجعية فجة"، فالرواية عمومًا جنس حواري – كما يقول باختين – تقوم على تعدد الرؤى لا أحادية الرؤية، إن الحكيم رافض – وهذا من حقه بداهة – لمادية الغرب، لكن هذا ليس راجعًا إلى جهله بهذه الحضارة على عادة الرؤى السلفية المعاصرة التي لا تتعاطى – أساسًا – مع كل ما يأتى من الغرب. الحكيم يعرف ويجادل ويقبل أشياء ويرفض أخرى.

وليس في هذا رجعية فجة أو غير فجة، ولنتأمل قوله لإيفان على لسان محسن "أرى أنك تقسو في الحكم على الغرب يا مسيو إيفان.. مهما يكن من أمر فإن أوربا قد وصلت بالعلم البشري إلى قمم لم يصل إليها"، أو قول السارد: "ودخل محسن الأوبرا فما تمالك نفسه أن وقف مشدوهًا، أية عظمة وأي ثراء يشعرانه بالدوار؟ عندئذ أدرك من فوره معنى مجسمًا لكلمة الحضارة الغربية التي بسطت جناحيها على العالم، وتمثلت له تلك الجمهورية التي تخيلها الشعراء والفلاسفة"، بل إنه ينتزع – في نهاية الرواية – اعتراف إيفان بقيمة ما قدمه رموز الحضارة الغربية للبشرية من أمثال: بيتهوفن وموزار ورافاييل وباسكال وسان توماس وكوبرنيك وجاليليه ودانتي فيصفهم إيفان بأنهم "زهرات يانعات في حديقة المسيحية الغناء"، وكما يرى محمود العالم فإن الحكيم يبني رؤيته على وجود "تعارض بين العلم والإيمان، بين الفكر والعمل، بين العقل والقلب ... ولا توازن ولا تعادل في الحياة بغلبة أحد الطرفين على الآخر" ("توفيق الحكيم مفكرًا فنانًا" محمود أمين العالم ص٥٢ قضايا فكرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤)، وأكثر من ذلك فإن

الحكيم يعد امتدادًا لفكر أوربى رافض للمادية عند هكسلى ودوهاميل وشبنجلر.

نقد التقليد الأعمى:

لم يذهب الحكيم – إذن – إلى فرنسا بصفة الناقد الناقم الرافض لحضارتها، بل بصفة المحاور الراغب في المعرفة وتقديم رؤية موضوعية للآخر، دون أن يقع في فخاخ تمجيد الذات الناظرة من أعلى وإلا أصبحنا أمام استشراق معكوس أو "استغراب" متعال بتعبيرات حسن حنفي، فالحكيم يعي مأساة الشرق وأزماته، ويرى أن أخطر عيوبه هو التقليد الأعمى للغرب، وربما يكون "الببغاء" الذي أهداه لسوزي رمزًا لهذه المحاكاة البلهاء، وكذلك قوله: "اليوم لا يوجد شرق إنما هي غابة على أشجارها قردة تلبس زي الغرب على غير نظام ولا ترتيب ولا فهم ولا إدراك"، إن محسن استطاع – في نهاية الرواية – أن ينسلخ من أفكار ذلك الروسي المسرفة في عداء الغرب ومن تصوره الرومانسي الحالم بفضائل الشرق.

حضارة عالمية واحدة:

نستطيع – في النهاية – أن نقول إن رؤية الحكيم تقوم على الإيمان بحضارة إنسانية واحدة تتمايز فيها الثقافات وتتفاعل بندية تفاعلًا حرًا، بحيث تفيد كل ثقافة من الأخرى دون أن تمحوها كما يبدو في شخصية محسن – المعادل النصي للحكيم – الذي كان "يتمتع برحابة إنسانية ساعدته على انفتاح منظور رؤيته المؤمنة بحضارة عالمية تأخذ أفضل ما في الحضارتين.. مما أنتج نصًا ينزع إلى تحقيق التوازي بين السياقين الشرقي

والغربي" (" نسق اللقاء الحضاري بين الشرق والغرب" د.علاء عبد المنعم عالم الفكر ص ١٦٩)، بل إن الحكيم يتنبأ – في مقدمته لطبعة دار الهلال للرواية – بإمكانية أن تعدل المادية من نفسها لتضيف إليها المثالية الروحية، وأن تستطيع المثالية أو الروحية القديمة أن تتجدد وأن تساير العصور الحديثة، ولا شك أن الرؤى المستنيرة للدين قد ساعدت كثيرًا على الاقتراب من هذه النبوءة.

يحيى حقي بين الأصالة والمعاصرة:

لم تنشغل أمة من الأمم بجدلية الأصالة والمعاصرة بقدر ما انشغلت بها الأمة العربية وفي القلب منها مصر التي كانت الأكثر حضورًا في طرح هذه العلاقة منذ تعرضها للحملة الفرنسية التي اكتشفت – من خلالها – واقع التخلف الذي كانت تعيش فيه تحت الحكم التركي ومظاهر التقدم التي حققتها الحضارة الغربية، فلم تكن الحملة الفرنسية مجرد غزو عسكري، بل جاءت بعلمائها الذين وصفوا مصر واكتشفوا رموز حجر رشيد، وأدخلوا مصر في طور حضاري مختلف استمر بعد خروجهم ووصول مُحَّد على إلى سدة الحكم واهتمامه – بالدرجة الأولى – بتكوين جيش قوي لتحقيق أحلامه في تكوين إمبراطورية كبيرة تمتد شرقًا إلى الشام وجنوبًا إلى منابع النيل حتى أصبح على مشارف "الأستانة" نفسها.

ثلاثة اتجاهات فكرية:

ومع الوقت تكونت ثلاثة اتجاهات فكرية في قضية الأصالة والمعاصرة، الأول يرى ضرورة العودة إلى التراث والحفاظ على الهوية الحضارية، فلن

نتقدم إلا بما تقدم به أسلافنا، بينما رأى الاتجاه الثاني أن نأخذ بأسس الحضارة الحديثة، وأن نتبع أسباب تقدم الآخرين، أما الاتجاه الثالث فقد حاول التوفيق بين الأمرين: أن نتمسك بجذورنا وهويتنا وأصالتنا وأن نأخذ – في الوقت نفسه – بأسباب التقدم الحديث، وفي هذا السياق يمكن أن نفهم توجهات جيل الكتاب والأدباء والمثقفين الذين اكتمل تكوينهم في العشرينيات والثلاثينيات، وهو ما يطلق عليه الأستاذ ناجي نجيب "جيل الحنين الحضاري" و"النزاع العالمي"، ويضم أسماء:عيسى وشحاته عبيد ومحمود تيمور وأحمد خيري سعيد ويحيى حقي.

"مصر للمصريين":

لم تكن هزيمة العرابيين ووقوع مصر تحت الاحتلال الانجليزي نهاية المطاف، فقد ظلت المقاومة مستمرة وإن اتخذت طابعًا سلميًّا في البداية؛ وكان لها آثارها في استعادة الشعور بقيمة الذات من خلال شعارات مصطفى كامل "لو لم أكن مصريًّا لوددت أن أكون مصريًّا"، و"لا يأس مع الحياة ولا حياة مع اليأس"، وهو ما تجسد – عمليًّا – في ثورة ١٩١٩ التي كانت تجسيدًا لطموحات الاستقلال والنهوض، ولكي تكون "مصر للمصريين" حقًّا فقد تتابعت المطالبة "برفع الاحتكار الأجنبي لميادين التجارة والمال والمناصب الحكومية، وتكوين اقتصاد وطني مستقل ("يحيى حقي وجيل الحنين الحضاري " ناجي نجيب). وقد ترتب على ذلك إنشاء بنك مصر عام ١٩٢٠، وتكوين فرقة رمسيس المسرحية – لاحظ دلالة الاسم علي الهوية المصرية – وتوظيف نجيب محفوظ للترات الفرعوني في أولى مراحله الروائية. ودعوة مُحَمَّد حسين هيكل وغيره إلى أدب يجسد الروح المصرية.

الاستقلال الثقافي:

كان أحمد خيري سعيد أكثر أعضاء المدرسة الحديثة تأكيدًا على ضرورة تحقيق فكرة الاستقلال الثقافي، ويراها مقدمة للاستقلال السياسي ولا تقل أهمية عنه حين يقول في جريدة "الفجر" (٢٦ يونية ١٩٢٥): "والفكرة التي أنشأنا من أجلها هذه الجريدة فكرة تعبر عن مرحلة واسعة من التقدم الذهني.. إننا ننادي بالاستقلال الفكري ونعتقد أن الأوان قد آن لتحقيق هذا الاستقلال".

وهذا رأي يميل إلى تأكيد فكرة الأصالة، غير أن يحيى حقي يطرح تصورًا متميزًا يتجاوز به فكرة الأصالة والمعاصرة، حين يحكم فكرة الإبداع الذي هو ضد التقليد، سواء أكان للأصيل التراثي أو للوافد الغربي، ففي كتابه "فجر القصة المصرية" يقول: "في أحضان هذه الثورة – يقصد ثورة ١٩ – نشأت موسيقى سيد درويش، ونشأ أدب المدرسة الحديثة ... وكلاهما منبعث من حاجة ملحة لإيجاد فن شعبي صادق الإحساس إلى أدب واقعي متحرر من التقليد أو اقتباس الأخيلة من الغير ".

وبتأمل الجملة الأخيرة التي تدعو إلى التحرر من "التقليد أو اقتباس الأخيلة من الغير " نجد أنها لا تعني سوى الإبداع الذي هو صدى الذات "بعيدًا عن تقليد "الغير" أيًا كان، وهو ما يذكرني بقول توفيق الحكيم إنه يتعامل مع التراثي بنفس نظرته إلى الوافد الغربي، لأن الأول جديد عليه أيضًا.

الخاص والعام:

عندما نقول إن يحيى حقي أحد أعضاء المدرسة القصصية الحديثة فإن هذا

لا يعني اتفاقهم في كل شيء، فقد تميز حقي برؤية فريدة للعديد من القضايا على نحو ما اتضح سابقًا في ثنائية الأصالة والمعاصرة – وهذا ما نجده أيضًا في ما يسمى بالخاص والعام؛ أو الأدب المحلي والعالمي؛ فهو يرى الأول الطريق الوحيد للوصول إلى الثاني، وأن كليهما يفضي إلي الآخر، "فلا قيام لصدق العام إلا بقيام صدق الخاص محددًا تمام التحديد"، ويضرب لذلك عدة أمثلة منها صائد السمك عند همنجواي الذي نجده "صورة صادقة محددة لصياد في جنوب أمريكا"... وقد لمس جلال أمين هذا المزج الإبداعي عند حقي الذي جمع بين "الحب العميق للتراث الشعبي المصري وتذوق عال وتقدير عميق لإنجازات الحضارة الغربية".

"قنديل أم هاشم" وأيدلوجيا المصالحة:

هذا التركيب الإبداعي بين الموروث والوافد لم يكن مجرد طرح نظري عند يحيى حقي، بل تجلى إبداعيًّا بصورة واضحة في روايته الفريدة "قنديل أم هاشم" التي كانت تصويرًا لعلاقة الشرق بالغرب بعد أن عاش حقي في تركيا ما بين عامي ١٩٣٠ إلي ١٩٣٤، موظفًا في القنصلية المصرية هناك، حيث تابع – كما يقول رجاء النقاش في كتابه "يحيى حقى.. الفنان والإنسان والمحنة" – "أحداث ثورة مصطفى كمال أتاتورك عن قرب، وتعلم اللغة التركية وتعرف بعد ذلك على الحضارة الأوروبية، وعاش في باريس وروما وكان يتقن اللغة الفرنسية".

وهكذا يمكن القول إن "قنديل أم هاشم" هي ثمرة هذه الخبرات والتجارب وجاءت رؤيته عقلانية متوازنة على النقيض من التجربة التركية

التي اتسمت بالعنف والتهور فإسماعيل – بطل الرواية – الذي تعلم الطب في الخارج وعاد إلى السيدة زينب محملًا بأفكاره التجديدية وإيمانه بأن التقدم لن يحدث إلا بالتمرد على الموروث كله والأخذ بالقيم الغربية، وهي رؤية جعلته معزولًا عن واقعه غير قادر على التأثير الإيجابي فيه، حتى جاءت لحظة التنوير حين اكتشف أنه لن يستطيع تغيير الواقع إلا بمعرفته ومحبته والانتماء إليه على عكس التغيير بالقوة والعنف والإجبار الذي لا يمكن أن يجدي أو يفيد. إن حكمة الرواية أو رؤيتها المركزية تتلخص في أن تطوير المجتمع لا بد أن يتم بالإقناع والتعليم والثقافة لا بالإكراه والعنف. والرواية – أية رواية – ليست مجرد أفكار بكل تأكيد بل هي – قبل أي شيء – بناء فني متماسك ينبغي أن يحقق غايتين هما: المتعة والفائدة، وهو ما توفر في هذه الرواية وجعلها شديدة التأثير في القارىء كأنها –كما يقول يحيى حقي واصفًا إياها – "طلقة خارجة من القلب لتستقر في قلب القارىء" لتزيده وعيًا بحاضره واستعدادًا لآفاق المستقبل الناهض.

الرواية والهوية.. من تقديم التراث إلى توظيفه:

تحتل مقولة "الهوية" موضعا مركزيًا في العقل السلفي، ومن هنا يأتي توجسه من كل ما هو جديد، ويعمل على بقاء هذه الهوية نقية على النحو الذي يراه محتذيًا بالنقل والتقليد ما جاء في التراث من عناصر الثبات لا التحول والتغير والتطور، وهي رؤية لا يمكن تحققها، وذلك لاستحالة وجود "هوية" نقية ثابتة، وقد أدرك الروائيون – ناهيك عن الشعراء – هذه الحقيقة، لهذا كانت عودتهم إلى التراث بغرض توظيفه وإسقاطه على الحاضر واستشراف المستقبل.

وفي هذا يمكن القول إن الرواية المصرية والعربية قد ارتبطت – منذ بداياتها وكما هو معروف – بالشكل الأوربي موظفة التقنيات التي لازمت هذا الجنس الأدبي الوافد، وعلى الرغم مما حققه ذلك من قطيعة مؤقتة مع التراث السردي العريق الذي تجلى في السير والملاحم وأيام العرب والمقامات منذ مقامات الهمذاني وصولًا إلى مقامات المويلحي، أقول رغم هذا فقد سعى الروائيون إلى الاهتمام بالمحتوى الذي يؤكد الهوية المصرية، ومن ثم كان الالتفات إلى القضايا المحلية الواقعية على نحو ما ظهر في الرواية الأولى – في أغلب الآراء– وأعني بها رواية "زينب" لمحمد حسين هيكل، التي صورت قضايا الريف المصري في إطار رؤية رومانسية واضحة، الأمر الذي جعل إدوار الخراط يصفها بأنها "مصفاة من دمها حتى الشحوب الرومانسي" [(٢٨)].

ثم جاءت الخطوة الثانية – في سبيل تأكيد هوية الرواية العربية – ممثلة في شيوع ما يعرف بالرواية التاريخية، على يد عدد كبير من الروائيين من أمثال جرجي زيدان ومُحَمَّد فريد أبو حديد وعلي الجارم ومُحَمَّد سعيد العريان وعلي أحمد باكثير وعبد الحميد جودة السحار ونجيب محفوظ – في رواياته الثلاثة الأولى – وعادل كامل ، وقد توزعت مصادر التراث – عند هؤلاء الروائيين – ما بين التراث الإسلامي الذي اهتم به جرجي زيدان، خاصة في فترات الاضطراب والتراث العربي عند مُحَمَّد فريد أبو حديد وما يمكن أن نسميه بالتراث الأدبي عند علي الجارم، والتراث الفرعوني في روايات نجيب محفوظ الثلاثة الأولي، وفي هذا توسيع لمفهوم التراث على العكس من مفهوم السلفيين الذين يقصرونه على التراث الإسلامي وعلى فترة محددة منه.

---

(٢٨)"على سبيل التقديم" إدوار الخراط مجلة الكرمل ص٥ العدد١٤ (١٩٨٤)

ومع أهمية هذه الروايات فسوف نلاحظ أنها لم تتجاوز آلية تسجيل التراث، لا تصويره أو توظيفه، ولم يمتلك روائيو هذا النوع الروائي سوى "عقلية تاريخية تستطيع أن تستخلص الصور من سجلات الماضي وقوة الخيال الخالق الذي يستطيع استحضار الأحاسيس والمشاعر التي ألمت بنفوس أهل تلك العصور الغابرة"(٢٩)، وهذا يعني أن هؤلاء الروائيين قد توقفوا عند مرحلة "التعبير عن التراث" لكنها كانت خطوة مهمة على الطريق إلى أن وصلنا إلى مرحلة "التعبير بالتراث" مع بداية الستينيات على يد مجموعة من الروائيين أهمهم نجيب محفوظ في "ليالي ألف ليلة"، وجمال الغيطاني في "الزيني بركات" و"كتاب التجليات"، وبهاء طاهر في "قالت ضحى" التي يجعل فيها "ضحى" الوجه الثاني لإيزيس، وسعد مكاوي في "السائرون نيامًا" و"الكرباج"، ومُحَمَّد جبريل في "الأسوار" التي قدم فيها سيرة طومان باي وقدمه تحت اسم "الأستاذ"، وسلوى بكر في "البشموري"، وصولا لعمار علي حسن في "بيت السناري"، وصبحي موسى في "الموريسكي الأخير" وغيرهم كثيرون.

والحق أن هذا التوجه للتراث بمرحلتيه: "التعبير عن التراث" و"التعبير بالتراث" – بتعبيرات علي عشري زايد – يعكس الأهمية الكبيرة التي يحتلها التراث في وجدان الروائيين والشعراء ومن ثم في حياة الجميع دون أن يمنع ذلك فاعلية الإنسان في تلقي هذا التراث وعصرنته، كما يبدو في تعريف زكي نجيب محمود له بقوله: "إن التراث هو كل ما يصنعه الإنسان،

(٢٩)نقلًا عن "الرواية والتراث العربي – قراءة في روايات جمال الغيطاني" وجيه يعقوب ص٧٩ الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة.

فالتراث كتب وفنون وغير ذلك. من هذا الجسم المكتوب الموروث الذي نقرؤه ونستخرج منه ما نستطيع بوجهة النظر التي نريدها، أي أن الإنسان يختار ما يستصفي من التراث ثم يؤول ويفسر ويضيف فاعليته الذاتية إلى هذا التراث، فيخرج من ذلك برؤية تجعل التراث فاعلًا ومفعولًا به لأن قيمة التراث تتولد من التفاعل بين الذات المدركة والشيء المدرك". [٣٠]

ويوضح يوسف عز الدين أهمية التراث في تطوير حياة الأمة والحفاظ على هويتها بقوله: "إن التراث الحضاري الجيد لكل أمة هو العامل الفعال في تطوير حياة تلك الأمة، يمدها بالقوة المعنوية والثقة بالنفس ويحفظها من الذوبان والضياع والاندثار"، [٣١] وترى سيزا قاسم أن هذا التمثل الواعي للتراث يفقده بعده التاريخي وتعاقبه الخارجي ويجعل منه حقيقة معرفية ووجدانية معاصرة، وترى أنه يجب على الأديب "أن يتمثل التراث تمثلًا حديثًا بمعنى أنه يجب أن يستخلص البنيات التراثية ويستوعبها ثم يعيد صياغتها في قالب جديد، بحيث يصبح التراث مصدرًا للاستعارات والرموز والنماذج العليا التي تعبر عن الحساسية العربية الحديثة وتشكلها في آن واحد"،[٣٢] ولا شك أن هذا التمثل الحديث للتراث قد أصبح حقيقة على يد كتاب الستينيات ومن جاء بعدهم.

ولأننا أمام عدد وافر من الروايات التي قامت على التعبير بالتراث فسوف ننتخب بعض هذه الروايات مراعين تمثيلها لأكثر من جيل أدبي.

---

(٣٠)"موقفنا من التراث" د.زكي نجيب محمود مجلة فصول ص٣٢ عدد أكتوبر ١٩٨٠

(٣١)"تراثنا والمعاصرة" د.يوسف عز الدين السابق ص١٩

(٣٢)"البنيات التراثية" د.سيزا قاسم السابق ص١٩٢

-"الزيني بركات": حاضر القمع بأقنعة التاريخ:

من البدهي أن نقول إن جمال الغيطاني في رواية "الزيني بركات" يبدأ من الحاضر وهمومه، وبهذا تصبح عودته إلى الماضى لاستعارة بعض شخصياته وأحداثه ليس أكثر من البحث عن قناع يذكرنا بالماضي فحسب، لكنه لا يتوقف عنده ويشير إلى الحاضر دون أن يتجاهل بعده التاريخي، وكأننا أمام لعبة مزدوجة يتداخل فيها الماضي والحاضر ليصنعا معًا انقسام القناع على نفسه مما يخلق بنية روائية تتجاوز البعدين دون أن تفقد اتصالها بهما.

بهذا الفهم الحديث للتاريخ يعود الغيطاني إلى فترة زمنية محددة، وهي تلك الفترة الحرجة المضطربة التي شهدت انتقال السلطة من المماليك إلى الأتراك بعد هزيمة طومان باي أمام سليم الأول التركي، والغريب في الأمر أن بركات بن موسى الشهير بالزيني بركات قد عاصر الدولتين: المملوكية والعثمانية بل إن نفوذه قد ازداد مع الحكام الجدد، حيث لم يفقد منصبه بوصفه محتسبًا على القاهرة وغيرها من وظائف مهمة.

ومن الواضح أن قضية الرواية هي القمع الذي يؤدي إلى الهزيمة، سواء كان ذلك في الماضي أو في الحاضر، فهو أشبه بالقانون العابر للأزمان ولأننا لسنا أمام رواية تاريخية فمن الطبيعي أن نجد شخصيات مبتدعة خلقها الكاتب بخياله ولم يستعرها من التاريخ، وعليه فإن شخصيات الرواية تنقسم إلى شخصيات تاريخية حقيقية مثل الزيني بركات والشيخ أبو السعود الجارحي وعلي بن أبي الجود، وشخصيات مخترعة مثل زكريا بن راضي كبير البصاصين والطالب الأزهري الحالم بالعدل وسعيد الجهيني الذى

يقترب من شخصية الكاتب في مثاليته ورغبته في التغيير وتحقيق العدل والحرية وزميله عمرو بن العدوي الذي با ع نفسه وأصبح مخبرًا على زملائه يكتب فيهم التقارير إلى جهاز البصاصين.

وظل الزيني شخصية غامضة، وكان حديثه إلى الناس مقتضبًا وقائمًا على الأسئلة التقريرية أكثر من كونه إفضاء عن النفس[٣٣]، ورغم بعض الصفات الإيجابية التي كان يتمتع بها الزيني مثل الذكاء الشديد والهيبة في نفوس الآخرين، فإن هذه الصورة تنقلب حين نعلم أنه لم يكن زاهدًا في منصب الحسبة بل اشتراه بثلاثة آلاف دينار قدمها رشوة إلى الأمير "قاني باي"، وأن حرصه المعلن على الفقراء لم يكن إلا وسيلة لكسب تأييدهم له[٣٤] .

ويتضح مما سبق أن القمع لا يجلب – في رؤية الغيطاني – الهزيمة فحسب، بل يجلب الفساد والمحسوبية وصراع أطراف السلطة، وهي رؤية تصدق على الماضي بقدر ما تصدق على الحاضر، وليس أدل على ذلك من أن جهاز البصاصين "لم يكن بهذا التنظيم الدقيق في الواقع ولكنه جهاز عصري أبدعه الغيطاني وذلك لإعطاء الرواية صيغة معاصرة" [٣٥].

"بيت السناري": الرواية على مشارف التاريخ الحديث:

تبدو لى رواية "بيت السناري" لعمار علي حسن وكأنها امتداد لرواية "الزيني بركات"، فإذا كانت "الزيني" قد عالجت فترة الانتقال من عصر المماليك إلى العصر العثماني، فإن "بيت السناري" قد عالجت فترة الانتقال

---

(٣٣)"الرواية والسلطة" د.مُحَّد السيد إسماعيل ص ٢٣٢الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ٢٠١٩

(٣٤)السابق ص٢٣٣

(٣٥)"الرواية والتراث العربي" مرجع سابق ص١١٣

من الحكم العثماني إلى العصر الحديث بعد هزيمة الأتراك والمماليك أمام الحملة الفرنسية، وإذا كان الصراع في "الزيني" واضحًا حيث اتجهت مشاعر المصريين إلى تأييد المماليك بوصفهم حكام البلد ضد الغزاة رغم إسلامهم، فإن الصراع في "بيت السناري" كان ملتبسًا، فقد كان المصريون بين موقفين متناقضين هما الرغبة في الخلاص من المماليك ولو كان ذلك على يد الفرنسيين، والتصدي للغزو الفرنسي والوقوف مع المماليك بدافع ديني، دون أن يمنع ذلك وجود من ينحون العامل الديني ويرون القهر والاستغلال خصائص مشتركة تجمع بين المماليك والفرنسيين، ومن هؤلاء حسن جعيدي – المصري الفقير عاشق "زينة" إحدى جواري السناري – كما يبدو من قوله: "وهو يزم شفتيه حتى لا ينفلت حرف من بينهما وقال في نفسه: قردة يا أولاد اللصوص – يقصد المماليك – تنتظرون ذهاب الفرنسيين لتواصلوا نهب أقواتنا وأرضنا وبهائمنا" (الرواية ص ٢٤٦).

وهناك من وقف صراحة مع الفرنسيين مثل يعقوب القبطي الذي عرف مبكرًا –كما يقول السناري – "أنه لا خير في المماليك ولا الأتراك". والسناري شخصية حقيقية بدأ عبدًا ومع الوقت أصبح من السادة بسبب اشتغاله بأعمال السحر، ويأخذ السناري أهمية كبيرة بسبب ثرائه ولكونه أحد السادة الذين حاربوا بجانب "مراد بك"، أما زينة – وهي شخصية من خيال الكاتب – جاريته المفضلة التي أعطاها وضعية الزوجة الأولى أو الوحيدة فلا تقل أهمية داخل النص الروائي، بل إنها تأخذ بعدًا رمزيًّا حين يقع الجميع في حبها: السناري بوصفه منتميًا للمماليك، والضابط الفرنسي دوبربيه وحسن جعيدى الذي يرمز إلى المصري الفقير عامة، وسوف نلاحظ أن كلًا منهم اعتمد على

وسيلة مختلفة في هذا الصراع، فالسناري يعتمد على قوة المال والسحر، ودوبرييه يعتمد على القوة العسكرية بوصفه أحد ضباط الاحتلال، بينما يعتمد حسن الجعيدي على التحايل والتفاني في خدمة زينة، فهل يمكن تأويل غرام دوبرييه لزينة بما يتجاوز قصص الحب المعتادة؟ أعتقد أن ما تحمله هذه القصة من عناصر متداخلة يؤهلها لذلك، فزينة تشبه فتاة فرنسية أحبها دوبرييه.. وهذا يعني أن زينة هي الصورة المصرية لتلك الفتاة الفرنسية التي أحبها دوبرييه، وكأنه يبحث في مصر عن صورة فرنسا، وهو ما يعكس رغبة قادة الحملة في أن تكون مصر قطعة من فرنسا أو صورة شرقية لها.

إن عمار علي حسن يستعير من التراث التاريخي القريب نسبيًّا شخصية السناري لا لكي يتوقف عندها فحسب، بل لكي يعكس صراع القوى حول "مصر"، والذي لا يزال ملقيًا بظلاله إلى الآن، هذه القوى التي تتمثل في المماليك رمز الماضي، والأصولية المنغلقة على نفسها وقوى الاستعمار الغربي وقوى الشعب الحالم بالخلاص من القهر الذي يمارس ضده من قبل هذه القوى. وإذا كانت حياة السناري قد انتهت بالقتل مع غيره من المماليك على يد القبطان التركي في مكيدة انتهت بمذبحة جماعية لهم، وإذا كان الاحتلال الفرنسي قد انتهى برحيل الحملة، فإن امتداد هذه القوى ما زال مستمرًا بصور أخرى ووجوه جديدة.

بينما يظل حسن جعيدي بلا حول ولا قوة عاجزًا عن فعل أي شيء شأنه شأن الشعب المصري. والمشهد الأخير من الرواية يوضح هذا المصير الذي انتهى إليه الجميع حيث "مضى المكاري أمام حماره أما في الخلف فقد مشى الضابط الفرنسي الذي صار في خدمة الترك والجندي التركي

الذى يتبعها – يقصد زينة – إلى حيث ينتهي بها المقام ليبلغ سيده الذي ينتظرها في لهفة، وحسن جعيدي الذي كان يسبقها بخطوتين يرعى زينة بعين وبالأخرى يرقب الاثنين في غيظ، ويحاول أن يهزم عجزه وهوانه بلا جدوى" (ص٣٢٦)، وهكذا ينتهي مصير زينة – كما انتهى مصير مصر – إلى الأتراك رغمًا عنها في صورة أقرب إلى الاغتصاب عنوة. ويبقى الرهان على تجميع قوى الشعب كما يبدو في هذه الصورة المشهدية التي تصور مقاومة المصريين للفرنسيين ولكل القوى القاهرة لهم. فحين "وصلت – زينة – إلى الشاطىء تاهت وسط خلق كثير كأن القيامة قد قامت، وحين طالعت الوجوه وجدتهم جميعًا من أهل البلد، جاءوا من الأزقة المعوجة والحارات ذات المغاليق وكل منهم يحمل ما وجده في بيته ينفع في معركة آتية" فالرجوع إلى التراث – هناك – استشراف مستقبلي لما عرف بثورات الربيع العربي الحالمة بالحرية والعدل والاستقلال.

"الموريسكي الأخير": البحث عن الهوية هنا وهناك:

يعود صبحي موسى في روايته "الموريسكي الأخير" إلى تلك الفترة الحرجة التي أعقبت سقوط "الأندلس" واضطرار المسلمين إلى إخفاء عقيدتهم وإعلان إيمانهم بالمسيحية بسبب ما كانوا يتعرضون له من قهر وهوان وتعذيب، وقد عرفت هذه الطائفة التي أعلنت مسيحيتها تقية باسم الموريسكيين، ومن هنا بدأ إحساسهم بالاغتراب، حيث نظر إليهم الجميع سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين بوصفهم فئة مشكوك في عقيدتها، فلم يصدقهم مسيحيو الأندلس كما لم يصدقهم مسلمو البلاد الإسلامية التي هاجروا إليها، وهذا ما تسبب في أزمة "هوية" ناتجة عن افتقادهم الانتماء إلى وطن، فالوطن ليس – فقط – أرضًا

يعيشون عليها بل حياة كاملة يحيونها دون خوف أو مطاردة.

لكننا ينبغي أن نقول إن صبحي موسى لا يستعرض تاريخًا، بل يكتب عن هذا التاريخ البعيد وعينه على اللحظة الراهنة، ويستبصر حقيقتها، وهي لحظة قلق وبحث عن "هوية" وشعور بالاغتراب لحظة غضب شعبي وثورة عارمة تفجرت في الخامس والعشرين من يناير، وهو ما يتوازى مع ثورة "البشرات" التي قام بها الموريسكيون، وهكذا يتحرك الخيال السردي على محورين: حياة الموريسكيين بعد سقوط الأندلس، وحياة المصريين في أثناء ثورة يناير، ويربط الكاتب بين العالمين عن طريق "مراد" – الموريسكي الأخير – الذي استقر في مصر، وأصبح واحدًا من أبنائها، وتبدأ الرواية به وهو في قلب ميدان التحرير ثائرًا ضد تاريخ طويل من القهر والاغتراب الذي حمله الموريسكيون على ظهورهم مثل لعنة ملازمة. وهو ما يوحي أننا أمام بنيتين زمنيتين، غير أن الكاتب يتوقف أمام فترة زمنية ثالثة، وهي فترة تأسيس مصر الحديثة على يد مُحَّد علي، وكان هذا مهمًا لأنه يصنع مفارقة بين دولة ناهضة تقوم على أسس حديثة – أيام مُحَّد علي – وما آلت إليه في سنوات ما قبل ثورة يناير.

إن هذه الرواية تعد – في جانب مهم منها – بحثًا في مصائر طائفة مزدوجة الهوية تتناقض حياتها السرية مع حياتها المعلنة، تثور حينًا وتستسلم في أغلب الأحيان كما لو كانت مرآة لحياة المصريين الآن في تجاذبات الهوية التي تنصاع حولها التيارات السياسية المختلفة.

الفهرس